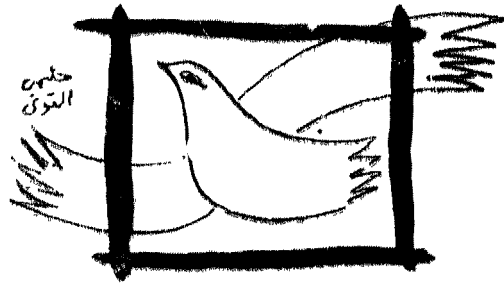


البحث
عن العتق
حوار مع فكري الحامدي والنفاذ



مجلد نور فرحات

0165056



Bibliotheca Alexandrina

سلسلة شهرية تصدر عن دار الهلال



KITAB
AL-HILAL

الاصدار الاول
يونيو ١٩٥١

مكرم محمد أحمد رئيس مجلس الإدارة
عبد الحميد خميس نائب رئيس مجلس الإدارة
مركز الإدارة

دار الهلال ١٦ ش محمد عز العرب. تليفون: ٣٦٢٥٤٥٠ سبعة خطوط
العدد ٥٦٠ - ربيع اخر - اغسطس ١٩٩٧'١٩٩٧-١٩٩٧-٥٦٠ No.

فاكس FAX-3625469

مصطفى بي بيبي رئيس التحرير
عادل عبد المسهد سكرتير التحرير

٥ قرش
٢٠٠٠ فلس السعودية
١٥ درهما سلطنة عمان ١٥ ريال

اهداءات ٢٠٠١

المهندس / محمد عبد السلام العمري
الإسكندرية

البحث عن العقل

حوار مع فكر الحاكمة والنقل

بقلم

د. محمد نور فرحات

الغلاف للفنان
حلمى التونى

- ٢ -

تمهيد

عنوان هذا المؤلف وصف دقيق لمحتواه : البحث عن العقل ، حوار مع فكر الحاكمية والنقل . فالفكرة الرئيسية التي قام عليها الكتاب وتتابع تناولها في كل فصوله هي مناقشة الأطروحات الفكرية لما اصطلح على تسميته بـ « تيار الإسلام السياسي » أو « الأصولية الإسلامية » في جوانبها القانونية والفكرية والمعرفية .

على أننا لم نتبع المنهج الذي سار عليه كثير من الباحثين المعاصرين من مناقشة خطاب التيار الإسلامي بالتوقف فحسب عند مفرداته التفصيلية المتداولة لدى ممثليه المعاصرين ، بل اتبعنا منهجا أكثر جذوى ونفعا وهو منهج تتبع الجذور والغوص إلى الأعماق .

والفرضية التي ننطلق منها أن منهج التيار الإسلامي أو الأصولية الإسلامية وفقا لمعناهما السائد اليوم يرند في حقيقة الأمر إلى جذور ضاربة في أعماق التقاليد الفكرية لجناح عريض من حاملي رايات هذا الخطاب ، وهي تقاليد أهل النقل التي يحتل العقل عند الكثير منهم مكانا ثانويا .. محاطا بكثير من الشبهات التي تصل في أقصاها إلى حد اتهام أصحاب العقل في بعض الأحيان بالكفر البواح .

الرابطة إذن بين فكر الحاكمية والتكفير على المستوى الاجتماعى والسببى وفقه النقل ورفض الإيجل أو تكبيله بالأعمال على المستوى الفقهى ، رابطة تكامل عضوى كرابطة النتائج بالمقدمات، وشيوع التقاليد الفكرية لبعض فقهاء النقل والإلاح بها على عقول العامة والخاصة واحد من الروافد الرئيسية لشيوع النطرف والتعصب وحالة اللاعقلانية الغيبية فى المجتمع . من هنا رأينا ضرورة مناقشة الأمور من جذورها أى بدءاً من التقاليد الراسخة لفقه النقل .

ومن دواعى الإعجاب بماضينا والناسى على حاضرنا والتعجب مما آل إليه هذا الحاضر ، أننا نملك فى كنوز تراثنا تقاليد باهرة لفقه العقل كانت تضىء كالمشاعل المنيرة فى مسيرة الصحوة الإسلامية الحقيقية-، نجدها عند الصحابة الأوائل فى إيثارهم للمصلحة كما فى فقه عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وعند فقهاء الرأى وإمامهم أبى حنيفة النعمان صاحب الاستحسان ، وفى فقه المصالح عند المالكية والحنابلة ، وفى نعاليم الثائر الفقهى العظيم ابن اسحق الشاطبى صاحب نظرية المقاصد فى الشريعة ، وفى نعاليم فقه المصالح الذى وصل ذروته على يد الإمام نجم الدين الطوفى فى القرن الثامن الهجرى ، وفى نعاليم ابن حزم الظاهرى الذى أطلق الحرية لعقل

المسلمين بقوله بمبدأ استصحاب أصل الإباحة ، وفي آراء ابن قيم الجوزية الذي نهى عن الاستئنان بالرجال وتقليدهم . ومن عجب أن هذه الذخائر الفقهية العقلانية تظمر في صدور الكثير من فقهاء النقل المعاصرين ويفتصر أمرها على أحسن الفروض على تناولها في قاعات الدرس أو دوائر البحث الأكاديمي دون أن يتم استدعاؤها إلى ساحة الخطاب السياسي الإسلامي المتداول اليوم . فهل هو نسيان يرفع عن أصحابه وزره أم تجاهل عمدي يدانون به ؟ .

ولقد قصدنا بمؤلفنا هذا ، والذي سبق نشره في مقالات متتابعة ، متلاحقة أو متباعدة ، قصدنا به أن نخاطب المجتمع الثقافي العام الذي يستهلك كل يوم البضاعة الفكرية لأهل النقل دون توقف أو تساؤل ، وأن نبرز الجانب الآخر لنراثنا الفقهي العقلاني الذي قد لا يخدم بالضرورة نوازع السياسة ومطامعها ، لذا ينم تجاهله ، ونحن إذ نخاطب المجتمع الثقافي العام فليس مطلوباً منا أن نتفرع في التفصيلات الفنية الفقهية التي لا يهتم بها ولا يفهمها إلا المتخصصون ، بل ليس لنا أن نفعل ذلك .

وخطابنا إلى المجتمع الثقافي العام ، لا إلى صفوة المتخصصين والفقهاء ، يأخذ شكل الحوار مع أهل النقل وطلانهم السياسية لا إلى منازلهم . وليس في الفكر الحق منازلة ، بل مجادلة بالحسنى

واقناع بالمعروف . ومعنى الحوار ومقدمته الأولى ، المرونة فى المواقف لا الجمود والتصلب عندها ، والتساؤل حول الحقائق لا تقريرها فى جزم وحسم وزجر وتهديد ، والقدرة على الننازل عن الخطأ والثبات على الحق . ولهذا فقد قدمنا مؤلفنا بفصل عن مبادئ وضوابط مقترحة للحوار . ثم ندرجنا فى مناقشة القضايا حسب تدرجها المنطقى بدءا من موقع التاريخ من الإسلام أو موقف المسلمين من التاريخ وانتهاء ببعض صور الحوار التى جرت مع مواقف أهل النقل من فضايانا الواقعية الراهنة وأبرزها قضية الفكر والمفكرين . وما بين المقدمة والخاتمة كانت فصول المؤلف فصولا للتساؤل أكثر منها فصولا للتقرير والجزم ، تساؤل يدور حول قضية المستقبل والمصير . موقع العقل من تراثنا والمكان الذى نفسحه له فى حاضرنا .

والله من وراء القصد

د . محمد نور فرحات

مقدمة

فى مبادئ الحوار وضوابطه

النقاش الدائر حول موضوع تطبيق الشريعة أو حول أسلمة المجتمع قانونا واقتصادا وسياسة ، والذي تشارك فيه أطراف كثيرة ممن يعتمدون أسلوب الاقناع ومن لا يجسدون إلا الهتاف ، ومن يؤمنون ومن يتحمسون ومن يملكون ناصية الحجة ومن يقبضون على ناصية المشاعر ، هذا النقاش الدائر منذ ربح من الزمان لا يدخل فى باب الحوار وإنما يدخل فى باب المساجلة ، يفرق بين الحوار والمساجلة ، فالحوار يفترض استعدادا مبدئيا ومعلنا ومقبولا من كل طرف لقبول حجة الطرف الآخر إن أصابت موقع الحقيقة وكبد الصواب . والحوار يفترض قبول كل طرف لتعديل مواقفه التى كان عليها قبل بدء الحوار إلى مواقف أخرى جديدة يثبت الحوار صدقها . أما المساجلة فهى شىء آخر مختلف تماما ويقف على نقيض الحوار . إنها حرب الآراء والكلمات والصرخات تستخدم فيها كل فنون الحرب المعروفة متسرعة كانت أم غير متسرعة . غاية الحوار هى بناء موقف جديد أكثر تقدما ونضجا وعقلانية من الموقف الفكرى السابق على

الحوار ، أما غاية السجال فهي هدم أفكار الطرف الآخر ، ولا بديل عن ذلك ، ودون ذلك الحرب والخصومة والقتال . الحوار هو خطوة إلى الأمام على طريق الوصول إلى الحقيقة التي غالبا ما تكون إن صدقت النوايا وسطا بين نقيضين ، أما السجال فهو هجوم كاسح لقهر أعداء الحقيقة الواحدة التي لا بديل عنها ولا صواب غيرها . فهل أن للفرقاء بعد طول مساجلاتهم أن يكونوا مستعدين للحوار إخلاصا لوجه الله والحقيقة والوطن ، أظن أنهم يجب أن يكونوا مستعدين لذلك مقبلين عليه .

دائرة الأعصاب الحساسة

ولا نريد أن ينطلق بنا القلم بعيدا إلى الحديث في اجتماعيات المعرفة لتتقصى الأسباب الاجتماعية لغلبة أسلوب السجال على أسلوب الحوار في الخلف الدائر حول تطبيق الشريعة الإسلامية ، فهذا الأمر حديث غير الحديث ، وإنما يكفيننا أن نقرر أن غلبة أسلوب التراشق بالكلمات والأراء على أسلوب تبادل الأفكار والمعارف ترجع إلى موقف انفعالي مبالغ فيه يحيط بكل طرف من أطراف المعركة مبعثه اسنشعار كل طرف خطورة ما يمثله موقف الطرف الآخر .

فبالإسلاميون (إن سلمنا بهذا التعبير) يعبرون في منطقتهم

الأولى عن منطلق إيماني ، وهو منطلق وإن اختلفت ونباينت نتائجها وتفصيلاته ، يؤدي بحكم الضرورة والمنطق إلى نفس الآخرين لكونهم يقفون في موقف المعارضة للإيمان أي في موقف الكفر حتى وإن نجوا من توقيع الحد لعدم توافر شروطه ، أو يؤدي بحكم الضرورة والمنطق أيضا إلى الاستعلاء على الآخرين والنظر إليهم بخفة لكونهم على أحسن الفروض يجادلون فيما لا تجوز المجادلة فيه ، ومع أن النقاش في كل الأحوال لا يتعرض لقضية العقيدة والإيمان ، إلا أنه لدى الإسلاميين يرتبط بقضايا مترتبة على العقيدة والإيمان وهي قضايا تطبيق الشريعة ، مما يجعل النقاش حولها يمس أمرا معلوما من الدين بالضرورة ويدور في دائرة محاطة بأعصاب حساسة في ضمير المحاورين لا يجوز المساس بها .

والعلمانيون أو الدنيويون (إن سلمنا بهذا التعبير) يرون أن شعار تطبيق الشريعة الإسلامية يحتاج إلى كثير من الصقل والتحديد وكشف المواقف .. وأن هناك أخطارا جسيمة تنبئ عنها خبرة الزمان وتجربة المكان ، وأن هناك تساؤلات مشروعة لا بد من الإجابة عليها ومخاوف مبررة لا بد من طمأننتها ، منها مسألة عصمة الحاكم ومسئوليته ، وشمولية الحكم أو ديموقراطيته ، والزامية الشورى أو

الاستئناس بها ، ومنها العلاقة بين الحكم القانونى النابت والواقع الاجتماعى المتغير ، وماذا نأخذ وماذا ندع من تراث فقهاء الإسلامى؟ ، وأى معيار نتبع ؟ ، وما هو المضمون الفعلى لمبدأ المصلحة ؟ . وأى المصالح أولى بالاعتبار فى مجتمع تتعقد فيه المصالح وتتشابك ؟ ، وما موقف الأقليات غير الاسلامية من الاحتكام لشريعة دين غير دينهم ؟ ، وما موقعهم فى النظام القانونى المستمد من أحكام الشريعة ؟ إلى آخر ذلك من الأسئلة المهمة .

إن فالقضية لدى الإسلاميين ترتبط بطريق مباشر لدى المعض وغير مباشر لدى البعض الآخر بأمر العقيدة ولا توفيق فى أمور العقيدة ولا مجادلة حولها ، بل إن المجادلة إن كانت لازمة فهى ليست لتفهم الطرف الآخر ، وليست استعدادا لتقبل ما لديه من حجج ، وإنما لهديته والعودة به إلى طريق الصواب والحق وانتشاله من الغى والباطل والصلال .

والفضية لدى العلمانيين أو الدنيويين هى قضية اخطار شديدة تحيق بالوطن أو هى على أحسن الفروض مسئولية تجب محاولة القفز بالجمتمع إلى مجهول غير محدد ، مجهول ينبىء توقعه عن خشية بالغة من مخاطر تنصت إليها الأذان فى أحاديث الزمان وتشهدها الأعين فى وقائع المكان .

هذا المناخ الفكرى العصبى الذى يحيط بكل طرف من الأطراف هو الذى يمنع كلا منهما ويحول بينه وبين التقدم إلى الانصاة إلى ما يقوله الطرف الآخر لعل فيه بعض الحق والحقيقة ، وهو إن تقدم فإنما ليرجع بأسرع ما يكون إلى موقعه متشبيهاً به عاضاً عليه حاسباً حسابات الأرباح والخسائر العقلية التى أسفر عنها غبار معركته الفكرية التى خاضها لتوه .

فرز الأصوات

على أن الذى يرهف السمع وسط ضجيج السيوف المصطكه سرعان ما يتبين أن ثمة منظومتين من الأصوات والكلمات بحسن فرزهما وضبط الحدود فيما بينهما . المنظومة الأولى هى منظومة عبارات وكلمات الإنفعال من قبيل الذم والهجاء والرمز واللمز والتهوين والاستعلاء . وهكذا يمتلى النقاش بعبارات تخرج المقصود بها من الملة ، أو تكاد تخرجه منها ، أو تهدد بذلك أو تنتهمه على أحسن الفروض بالجهل أو بالجحود والقصور فى العقل ، أو تلصق به صفات فكرية أصبحت تدخل فى قاموسنا الفكرى العربى لدى الكثير ممن يتلقونها فى قاموس الشتائم المذهبية ، مثل صفات الشيوعية والعلمانية والعمالة للغرب والتبعية له والنقل عن المستشرقين الذين لا يريدون خيراً للأمة وللدین . هذه كلها وغبرها مما يناظرها إن صدرت من الطرف

الأخر أصبحت عبارات وكلمات عادية فى قاموس مترادفات العبارات المستخدمة فى النقاش حول تطبيق الشريعة الإسلامية . وهى عبارات حتى وإن صدقت وانتقلت من باب السب إلى باب القذف ، فهى عبارات غير ذات وظيفة أو هدف فى الخطاب لأنها لا تطلب من متلقبها ردا ولا تنتظر منه لها دفعا ولا تتقدم بالحوار إلى منطقة الحقيقة . هى كلمات تشعل الحماس وتثبّر الانفعال وتخاطب الوجدان ولكن دائرة العقل مغلقة دونها لذا يجب تجاوزها .

على أن المنظومة الثانية وهى الأهم والأخطر والأجدر بالتوقف والنظر إن كنا جادين فى خلافاتنا أن تكون خلافاً مثمرة للرحمة التى عناها رسولنا الكريم ، حثيثة فى السعى على طريق الوصول إلى الحقيقة ، فهى منظومة الآراء والأفكار والحجج التى يبادلها كل طرف فى كل فريق من الفرق المتحاورة . فتطبيق الشريعة عند فريق أمر واجب لمجموعة أسباب ، والتوقف عند هذه القضية وفحصها والتساؤل حولها أمر وارد لدى فريق آخر ، ولهذا حججه وبراهينه ولذلك حججه وبراهينه العقلية الأخرى . ومهمة الحوار الجاد أن ننفحص الحجج والبراهين لنناكد من مقولة منطقية إن كان بعضها ينفى البعض وينقضه أم لا ؟ ، ثم لنضع الحجج والبراهين المتنافية أو المتناقضة فى ميزان الإيمان والعقل وصالح الوطن لنرى أيها يثقل وأيها يخف .

تلك هي مهمة التاريخ الملقاة على عاتق المثقفين الجادين في وطننا الذين ينحلمون أمام الله والوطن والشعب مسؤولية كبرى هم أجدر بجملها وأقدر على النهوض بتبعاتها .

صقل الكلمات

على أنه قبل أن نستعرض المواقف من موضوعات الحوار المختلفة فإن ثمة واجبا أوليا يفرض نفسه علينا وهو ضرورة صقل الكلمات وتحديد معانيها لدى المتحاورين بدقة . إذ يقينى أن قدرا كبيرا من الخلافات في ساحة الفكر العربى هي خلافات متعلقة بالتناظر فى استخدام معنى الألفاظ ، بحيث لو اتفق المتحاورون قبل الدخول فى الحوار على تحديد معنى اتفاقي للعبارة التى هم مقدمون على استخدامها لتطابرت كثير من الخلافات كفقاقيع الهواء المتناثرة التى لا تحمل فى باطنها شيئا .

لافتات التعريف

وأول العبارات التى تحتاج إلى صقل ونمحيص هي العبارات المنقوشة على اللافتات التى يحملها المتحاورون للتعريف بأنفسهم وأقصد بها لافتتى الإسلاميين والعلمانيين ، فهل كل من ينادى بتطبيق منهج يراه مستمدا من أحكام الشريعة الإسلامية يعد من الإسلاميين ؟ وهل تصلح كلمة العلمانية بدلالات نشأتها التاريخية لافتة لوصف

المتساثلن أو المنحفظلن أو المعارضلن لتطبلق الشرلعة ؟ هذا سؤال
أولى .

والرأى عندى أن اللافتتلن للر جامعتلن للمواقف الفكرلة لكل
من الطسرفلن وإن كانتا مانعتلن لصفات حقلقلة بأن نلحق
بالطرف الأخر .

فعبارة الاسلامللن تنطوى بءابة على نزع صفة الاسلاملة عن
معارضللهم فى الرأى ، فى حسلن قد للكون من بلن هؤلاء المعارضلن من
لا للقل حرصا على الإسلام ممن بلنضوون تحت لافتته . وقد للرد على
ذلك بأن الاسلاملة للر الإسلام وأن الاسلامللن للر المسلملن . وأن
الاسلامللن هم من بلنأخذون بالاسلام عقلة ولسعون إلى تطبلق
أحكامه شرلعة وأن لرماءهم من العلمانبللن حلتى وإن اعتنقوا
الإسلام عقلة فهم لا بلنهبون بتطبلق أحكامه شرلعة فى المعاملات
بلن الناس أو بلنعارضون هذا التطبلق . وهذا الرد فضلا عما بلنطوى
علله من إقرار تلك الفرقة بمشروعلة الفصل بلن العقلة والشرلعة مع
الاستظلال بمظلة الإسلام السمحاء ، فهو بلنطوى على مفهومها اللى
حددته سلفا للإسلاملة أى انطلاقا من مفهومها عن التنظلم
الاجتماعى الإسلامى . وإلا فهل للعد إسلاملا من للرى أن الشرلعة
تبللح إنشاء شركات تولللف الأموال الوهملة اللى نهبت أموال

المسلمين ؟ وهل يعد إسلاميا من يرى أن الشريعة تعارض التسعير ؟
وهل يعد إسلاميا من يرى جواز إنهاء العلاقة الإيجارية بإرادة أى
من الطرفين أى أن الامتداد القانونى لعقد الإيجار مخالف
للشريعة ؟ وهل يعد إسلاميا من ينظر لاستبداد الحاكم بقوله إن
الشورى وإن كانت لازمة فهي غير ملزمة ؟ وهل ننزع صفة الإسلامية
عمن يرى أنه حيثما يوجد العدل والمصلحة فثم شرع الله ، وأن
النصوص التى تبدو بالنسبة لها شبيهة تعارض مع المصلحة
تستدعى التوقف عندها بمزيد ومزيد ومزيد من الاجتهاد لتحقيق
مصالح المسلمين .

اللافتة الأولى إذن - لافتة الاسلاميين - تحتاج إلى مزيد من
الضبط والتدقيق والايضاح لكى نفرز داخلها بين مواقف متعددة ولكى
لا نظلم من هم خارجها بالحرمان من الاستئلال بها ولكى نرفع شبهة
الزيف فى العقيدة عنهم .

هذه واحدة ، والثانية أن عبارة العلمانيين هى استخدام لنبت فى
غير أرضه وامتداد بوصف على غير الموصوف به . وإذا كانت الظروف
التاريخية لنشأة كلمات اللغة الاتفاقيه هى أنسب فى الإشارة إلى
مدلولاتها الحقيقية فإن تفحصنا لنشأة الكلمة العربية (عالمانية) وما
يقابلها بالانجليزية والفرنسية سرعان ما سيوصلنا إلى نتائج مدهشة .

إن الظروف التي نشأت فيها تعبير السيكيولاريزم في أوروبا كانت هي ظروف الصراع بين الكنيسة والدولة على حكم الشئون الدينية وظهر هذا التعبير اشارة إلى نفى وصاية مؤسسة الدين ممثلة في الكنيسة على مؤسسة الدنيا ممثلة في الدولة عملاً بالمبدأ المسيحي الشهير أعط ما لقبصر لقيصر وما لله لله . وصار هذا الاصطلاح يشهره أصحابه في وجه الكنيسة كلفاً راق لها التدخل في أمر من أمور الدنيا خارج دأرتها المحددة في شئون الدين والكهنوت .

ونعلم على وجه اليقين أن التعبير العربي (العالمانية) هو اشتقاق تركى من كلمة العالم ، استخدم وتبلور في الدولة العثمانية المتأخرة إشارة إلى أن أمور العالم يجب أن تكون محكومة بفوائن الصواب والصحة المستمدة من هذا العالم وحده دون أن يكون للمؤسسة الدينية دخل بهذه الأمور ، وقد أشير إلى العالمية بهذا المعنى في خط شريف جليخانه الذى وضعه السلطان العثمانى عام ١٨٣٩ والذى مثل انعطافاً من الدولة العثمانية نحو التغريب إذا تضمن الوعد باصلاح الادارة والقضاء على طريقة القوانين التنظيمية الغربية .. (وأن جرى البحث بكل الوسائل للاستفادة من ثقافته الأوروبية والعلم الأوروبى ورأس المال الأوروبى) . ومع نسلمنا بأن العالمية كما نشأت فى الامبراطورية العثمانية إبان فترة ندهورها وأقولها كانت أحد طرفى الصراع بين

دعوتين تزعم كل منهما أن فيها وحدها النجاة من مخاطر سقوط
الامبراطورية ، الاتجاه إلى الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية والاتجاه
إلى التغريب والخذ بأساليب حضارة الغرب ، إلا أن الصراع بجانب
كونه صراعا فكريا فقد كان صراعا بين مؤسستين تحاول كل منهما
شل بد الأخرى ، مؤسسة الدنيا ويرأسها الصدر الأعظم ، ومؤسسة
الدين ويرأسها شيخ الإسلام أو المولانا الأكبر . وكان لهذه المؤسسة
الأخيرة بحكم نظام الدولة سلطة الاعراض على كل التشريعات
التي ترى أنها مخالفة للشريعة الإسلامية كما كان لها أو عليها
واجب الفتيا في كل ما يهم المسلمين في دنياهم وأخراهم . ودون
الدخول في تفصيلات ، فالثابت من قراءة كثير من حوادث التاريخ
العثماني ودور المؤسسة الدينية فيه خاصة في عصورها المتأخرة أن
هذه المؤسسة قد لعبت أدوارا في غير صالح التقدم تنظر لاستبداد
الحكام وتبعد الجيش عن التطلع إلى التحديث والقدرة على مقاومة
هجمات الغزاة الطامعين .

إذن فالقاسم المشترك في ظهور تعبير العلمانية وما يرادفه سواء
في أوروبا أو في الدولة العثمانية هو وجود صراع بين مؤسستين
إحدهما تهتم بشئون الدنيا والأخرى تهتم بشئون الدين ، ويشير
التعبير إلى فض الاشتباك بينهما برفع وصاية الأخيرة عن الأولى .

فهل تنوافر فى مجتمعاتنا العربية اليوم تلك الظروف التاريخية التى فى ظلها نشب اصطلاح العالمانية سواء فى أوروبا أو فى الدولة العثمانية؟ وهل تعتبر العالمانية بهذا المعنى ، الذى أرجو أن نتفق عليه وأن نتمسك به فى حوارنا ، غريبة على تعاليم الإسلام الحق ، أم قريبة منه وأدنى إلى روحه ومقصده ومنهجه ؟.

نعلم أن اسلامنا الحنيف يأتى فكرة المؤسسة الدينية وبأبى ذلك أن يكون لرجال الدين وصاية على عقول البشر من المسلمين ، بل نعلم بأن مفهوم رجل الدين كما تعرفه الديانات الأخرى لا وجود له فى الإسلام . ولكن أقصى ما شرعه ديننا فى هذا الشأن هو وجود نفر من كل طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ، وأنه لا واسطة فى الإسلام بين العبد وربّه ، كما أنه لا واسطة بين عقل المسلم والاجتهاد فى أمور دينه إذا استوفى شروط الاجتهاد . إذن فنحن اعتراف الإسلام بالمؤسسة الدينية وسطوتها ينفى أيضا أن يكون الفكر المعارض لوجود المؤسسة الدينية فى الإسلام فكرا معارضا للإسلام ذاته لأنه لا وجود لهذه المؤسسة أصلا فى الإسلام وهى قد وجدت فى الدولة العثمانية لظروف دنيوية لا تمت للدين بصلة .

والأمر لا يخرج لدى من يسمون بالعالمانيين عن رفض تطبيق الشريعة كما يتصورها البعض عند فريقتى ، والتحفظ على

هذا التطبيق عند فريق آخر ، والتساؤل حول هذا التطبيق عند فريق ثالث .

فالموقف هنا ليس موقف معارضة مؤسسة دنيوية لمؤسسة دينية وإنما هو موقف مناقشة فكرية حول قضية فكرية اجتماعية دينية هي قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، والمفاهيم المطروحة لهذا التطبيق .

أهل العقل وأهل النقل

أليس الأنسب إذن بالنظر إلى أطراف الحوار أن نسميه حواراً بين أهل العقل وأهل النقل . وأهل العقل هم الذين يعطون مساحة كبيرة للعقل الإنساني عند مناقشة أمور الدنيا مع الالتزام بمقاصد الشرع الحنيف ، وأهل النقل هم الذين يجهرون صراحة أو ضمناً بقصور العقل الإنساني عن تفهم المصلحة الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي الملائم لحكم المصالح وتوازاناتها وتعارضاتها ، لأن المصلحة هي ما أتى به النقل وليست المصلحة فيما ينبئ به العقل .

وأسلم تماماً أن اصطلاح أهل النقل غير مقصور على المفكرين الدينيين إذ فبهم من أفسح مساحة عظيمة للعقل للاجتهاد في أمور التشريع والقانون والمعاملات بما يحقق للعباد المصلحة ، وبما يدرأ

عنهم المفسدة ، وبما يرفع عنهم الحرج ، وبما بحقق الموازنة بين النصوص الثابتة والواقع الاجتماعى المتغير ، كما أن فيهم من أهل النقل بمن يلتصقون إتصاقا لا حيدة عنه بنصوص السلف ، ويحتكمون إلى هذه النصوص دون نظر إلى مراميها فى أمور هى أدخل فى باب العادات. منها إلى باب التشريع وأدخل فى باب التحسينات منها فى باب الضروريات . وهؤلاء يجعلون من أمر تطبيق الشريعة كما يتصورون هم أمرا هو العنت كل العنت والضيق كل الضيق بما يعسر على المسلمين ولا ييسر لهم .

وأسلم تماما أن بين (العلمانيين) من هم من أهل النقل ممن يركزون إلى مقولات فى الفكر الإنسانى صاغتتها قرأت بشرية فى تجارب اجتماعية أخرى متميزة عن تجربتنا الاجتماعية ، يحاولون تطبيقها بحرفية دون نظر إلى أن الواقع هو الذى يثرى الفكر ويطوره ، ودون نظر إلى خصوصية الفكر الإنسانى بالنظر إلى الواقع الاجتماعى الذى ظهر فيه . وهؤلاء يظلون دائما محلفين بتهويماتهم النظرية فى عالم الآراء دون أن تكون هذه التهويمات فادرة على أن تؤثر فى الواقع أو تتفاعل معه ، ودون أن تكون هذه التهويمات قادة على أن تحظى بالقبول الشعبى لاغترابها عن روح الشعب وضميره .

أسلم بهذا وأسلم بذاك وأرجو أن يسلم معى القارئ بكل ذلك .
أليس الأجدى إذن أن ننقل الحوار خطوة إلى الأمام ليكون الحوار بين
أهل العقل وأهل النقل وصولاً إلى أن نشيع قبمة العقل فى حياتنا
الاجتماعية مع الحفاظ على كل ما هو نقى وإيجابى من نراثنا ؟ سؤال
أطرحه وأنتظر الاجابة عنه من كل من أهل الرأى وأهل العقيدة على
الجانبين المناوئين .

مصطلح تطبيق الشريعة

ذلك نموذج لما يجب أن يكون عليه ضبط المصطلحات والعبارات
المستخدمة فى مجرى الحوار وسياقه ، وثمة ركام هائل فى العبارات
والمصطلحات التى تحتاج إلى ضبط وإلى اتفاق على مضمونها المحدد
والتي لا يتسع المقام لغرضها وإنما يكفينى أن أقرر أنه يقع على رأس
هذه المصطلحات التى تحتاج إلى ضبط وتدقيق مصطلح تطبيق
الشريعة الإسلامية ذاته .

وأرجو فى هذه المسألة أن أكون واضحاً وضوحاً يرفع اللبس
لدى القارئ وهو لبس عانيت من ويلاته نتيجة كتابات سابقة . فلا
أعنى بالقول ان المتحاورين عليهم أن يضبطوا ويدققوا مفهومه
عن تطبيق الشريعة ، أن الشريعة الإسلامية فى حد ذاتها فى حاج
إلى الضبط والتدقيق فى مفهومها . فنحن نعلم أن الضبط العلمى

لمفهوم الشريعة يفسمها إلى عقائد وعبادات من ناحية وإلى معاملات وعقوبات من حدود وتعازير من ناحية ثانية . وتعلم أن التوصل إلى الحكم الشرعى يكون باستخدام المناهج التى صاغها علماء المسلمين فى علم أصول الفقه ، نحن نعلم كل ذلك كما يعلمه أهل الذكر من المتحاورين . ولكن ما أقصده بضبط استخدام مفهوم تطبيق الشريعة الإسلامية أن يتجه قصد المتحاورين إلى فهم واضح ومحدد لما يراد بهذا التطبيق . وأقرر من متابعتى لما بكتب فى هذا الموضوع أن تطبيق الشريعة الإسلامية يعنى لدى المنادين به وأكثر لدى المنادين به اليوم أمرا من أمور ثلاثة : أولها تطبيق ما ورد من نصوص قطعية الثبوت والدلالة على المعاملات بين الناس اليوم مع ترك مساحة واسعة للجهد العقلى الإنسانى المعاصر لاستنباط الحلول فى المسائل التى لم يرد بها نص قطعى بما لا يخالف كليات الشريعة .

ثانيها نقل أحكام الفقه الإسلامى بحرفيانها وصياغاتها وتفريعاتها ومبناها ومعناها لتصبح هى القواعد القانونية الواجبة التطبيق فى المساكم على المنازعات بين الناس دون نظر إلى اختلاف المناخ الاجتماعى الذى صيغت فيه كثير من هذه الأحكام عن المناخ الاجتماعى فى زماننا الراهن .

وثالثها إعادة صياغة المجتمع باقتصاده واجتماعه ومحظوراته ومباحاته وأوامره ونواهيه وسلوكه وعاداته وأخلاقه ليصبح مطابقا لتصور محدد عن معنى الشريعة ولعادات وأخلاق وأعراف السلف على خلاف فيما اتبعه وما استنته هذا السلف .

تلك هى مفاهيم ثلاثة مطروحة صراحة أو ضمنا بواسطة المناادين بتطبيق الشريعة الإسلامية على اتساع ساحة الخطاب الإسلامى اليوم . وهى مفاهيم كما نرى ليست متطابقة ولبست متكاملة . بل إن بها من التعارض والتضاد أكثر مما بها من التطابق والتكامل . ألا يحق لنا إذن أن نطلب من المتحاورين أن يحددوا أى مفهوم يقصدونه لتطبيق الشريعة الإسلامية من هذه المفاهيم الثلاثة حتى يستقيم الحوار ويتحدد مساره ومنهجه وهدفه ؟ أما عن القائلين بالمفهوم الأول فالحوار معهم ميسور وهو حوار يتجه بأطرافه إلى التلاقى أكثر مما ينأى بهم إلى التباعد لأن مساحة العقل فيه أوسع ولأن منطقة الفكر فيه أرحب ولأن جلب المصلحة فى دائرته أرجح .

عن الشريعة والفقہ (تطبيق الشريعة أم تقنين الفقہ)

أما عن القائمين بالمفهوم الثاني ممن يرون نقل أحكام الفقہ الإسلامي الذي هو جهد إنساني بشري إلى حيز التطبيق في الواقع المعاصر فهم من يقولون بتقنين الشريعة الإسلامية وهم في توصيفهم أقرب إلى أهل المهنة والحرفة منهم إلى أهل الرأي وهموم الفكر ، وهؤلاء يمكن أن نسميهم بأصحاب الدعوة إلى تقنين الشريعة الإسلامية وهم يقصدون بذلك تقنين أحكام الفقہ الإسلامي ، ورغم أن الفقهاء المسلمين قد علمونا بأن الاجتهاد يتغير بتغير الزمان والمكان والعرف ، فإن القائمين بالتقنين الفوري لا يبهون بذلك ويرون أن من مقتضيات الإيمان والاعتقاد ضرورة تطبيق الشريعة ، وأن الفقہ والشريعة صنوان لا يفترقان ، وقد أسفر جهدهم فيما مضى عن مجموعة من التقنيات في مجال المعاملات والحدود صاغها مجلس الشعب في مصر وهي في مجال المعاملات لم يحدث تغييرا يذكر في مضمون النظام القانوني النافذ اليوم وإن أحدثت تغييرا في الصياغة والوسائل الفنية المستخدمة إلى جانب رفع التعارض في بعض المسائل الموضوعية مثل ما يتعلق منها بالربا ويعقود الغرر .

ومع ذلك فإن هذا التعارض المزعوم بين القانون الوضعي وأحكام الفقه الإسلامى هو تعارض لا وجود له فى الواقع إلا فى بعض المسائل القليلة . مثل الفائدة والغرر كما ذكرنا ، ومسائل الحدود فى فقه العقوبات ، أما قوانين الاجراءات بأكملها والمعاملات المدنية فى أغلبها فهى لا تتعارض مع أحكام الفقه الإسلامى ، كما أن قانون العقوبات يمكن إدخاله بأكمله فى باب التعازير ، فإن لم يكن الجهد التشريعى الذى يرمى إلى تقنين أحكام الفقه الإسلامى سيحدث انقلابا فى نظام القانون الوضعى ، فهل المطلوب إذن مجرد رد الأحكام القانونية الحالية إلى مصادرها وأصولها فى أقوال فقهاء المسلمين ؟ ، وهل هذا هو المرغوب فيه مع ما يؤدى إليه من انقلاب فجائى فى المفاهيم القانونية المستخدمة فى الوسائل القانونية الفنية المتبعة خاصة إذا علمنا أن هذه المسائل الفنية لا يؤتم تاركها ولا يثاب صاحبها لأنها من نتاج الجهد الإنسانى ومن ثمار فكر قانونى ساد فى حقبات ممتدة من تاريخنا الطويل . ما نود أن ننسبه إليه ليكون واضحا فى أذهان القائلين بتقنين أحكام الفقه الإسلامى والمتحمسين لذلك ، أن النظام القانونى الراهن غير مثبت الصلة بأحكام ذلك الفقه وأن قانوننا المدنى الحالى الذى يطلق البعض القول عليه دون تحفظ أنه من قوانين الفرنجة

قد أخذ من أحكام الفقه الإسلامى الكثير وهى أمور معروفة جيدا لرجال القانون . ويكفى أن أورد هنا ما ورد بالذاكرة الإيضاحية لمشروع القانون المدنى المصرى الذى صدر عام ١٩٤٨ من قوله (بقيت الشريعة الاسلامية كمصدر من المصادر التى استند إليها المشروع وقد استمد منها كثيرا من نظرياته العامة وكثيرا من أحكامه التفصيلية) ، ثم ضربت المذكرة عدة أمثلة للنظريات والأحكام المستمدة من الشريعة مثل (نظرية التعسف فى استعمال الحق ، مسئولية عديمى التمييز ، حوالة الدين ، مبدأ الحوادث غير المتوقعة ، الأحكام المتعلقة بمجلس العقد ، وإيجار الوقف والحكر وإيجار الأراضى الزراعية وهلاك الزرع فى الأرض المؤجرة وانقضاء الإيجار بموت المستأجر وفسخه بالعدر والإبراء من الدين بالارادة المنفردة) (مجموعة الأعمال التحضيرية ح ١ ص ٢٠ ، ٢١) أما ماعدا ذلك من أحكام فهى لا تتعارض فى غالبيتها العظمى مع أحكام الشريعة والفقه .

فإذا كان المطلوب إذن هو إعادة صياغة أحكام القوانين لتكون صياغتها مماثلة للصياغة التى درج عليها فقهاء المسلمين فهذا يترتب عليه حرج بالغ ومشقة جسيمة نلحق بالنظام القانونى الوضعى لاختلاف استخدامات اللغة فى الزمان والمكان ، ولنيله من استقرار

التراث القانوني الفنى الذى أثبت صلاحية للتطبيق طوال قرنين من الزمان ، ولهذا فلم يكن غريبا أن نوصى الجمعية العمومية لمحكمة النقض المصرية بإبهاء القانون المدنى الحالى مع تعديل بعض نصوصه التى لا تتفق مع الشريعة الإسلامية وأن تقول فى هذا الصدد (.....) إن الهدف من اتخاذ الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع ليس العودة إلى التعبيرات والمصطلحات الفقهية التى تزخر بها كتب الفقه وإنما القصد من ذلك هو العمل بأحكام هذه الشريعة بغض النظر عن الشكل الذى نساغ فيه تلك الأحكام ، وإذا كان المقصود هو إعمال حكم الدين وليس إحياء التراث فإن التصحيح يسير ، وموضحة واضحة بينة بما يكفى لعلاجه تعديل النصوص القائمة فى المواضع التى تختلف فيها مع الشريعة الإسلامية وهى على ما نعتقد نزر يسير) (راجع محمد كمال عبدالعزيز ، تقنين الشريعة الإسلامية ، نظامه وأسلوبه ، مجلة المحاماة ، عدد مارس ١٩٨٩ ص ٥٢) .

وينطلق القائلون بضرورة تقنين أحكام الفقه الإسلامى حتى وإن لم يختلف مضمون التنظيم القانونى فيه كثيرا عن أحكام القانون الوضعى النافذ ، يستندون فى قولهم هذا إلى الربط الوثيق بين مفهوم الشريعة الإسلامية الواجبة التطبيق ومفهوم الفقه الإسلامى الواجب الإعمال ، فلا فرق عندهم بين الفقه والشريعة

لان الفقه وإن كان جهدا إنسانيا بشريا إلا أنه جهد إنسانى كاشف عن حكم إلهى . فعمل الفقيه فى مجال الشريعة ليس ابتداء الحلول وإنما الكشف عن هذه الحلول القانونية فى مصادرها الأولى أى من أدلتها التفصيلية ، وهذا التدليل يجعل من الفقه الجانب التطبيقى للشريعة لا تفصل بينهما تلك المساحة التى يتخبلها البعض (ومنهم كاتب هذا المقال) والتى تفصل بين العقل والنقل (لأن الفقه الإسلامى يعطى أحكام الله بواسطة الأدلة الدالة عليها والقوانين الوضعية نعطى أحكاما من وضع البشر فإذا أخذناها لا نستطيع أن نقول عنها أحكام الله) (الدكتور محمد مصطفى تلبى ، تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين) . فهذا الرأى إذن يضىف القداسة على أحكام الفقه الإسلامى وهى نفس القداسة التى تكتسبها النصوص الشرعية لأن مصدر الفقه ليس العقل الإنسانى فقط وإنما العقل الإنسانى مستندا إلى دليل شرعى . ولكن هذا القول لا يفسر لنا تفسيراً مقنعا لماذا تختلف أحكام الفقه الإسلامى فى مسألة واحدة اختلافاً بيننا مع استنادها إلى أدلة شرعية ثابتة . ولماذا يؤدى الدليل الشرعى الواحد إلى أحكام متميزة متباينة ، أليس الأمر إذن للعقل قول فيه ؟ ، وأليس لاختلاف الزمان والمكان أثر فى أن يتجه

هذا الفقه إلى هذا المنحى أو ذاك من مناحى التنظيمات القانونية
الرحبة للعلاقات الاجتماعية في مجتمع متغير الظروف متغير
الأعراف متعدد الثقافات ؟ .

ولا أقول في هذا المقام إلا ما قاله ابن القيم في إعلام
الموقعين (إن الله أرسل رسوله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط
وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض فأينما ظهرت آمارات
الحق وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه بآى طريق فثم شرع الله
ودينه ورضاه وأمره ، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته
وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى
منه وأظهر بل بين مما شرعه من الطرق أن مقصده إقامة الحق
والعدل وقيام الناس بالقسط فآى طريق استخرج بها الحق
وَعرف العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها) (جزء ٤ ص ٢٦٧ ،
وما بعدها) .

إن الذين يلحقون القداسة بالفقه الإسلامى وبطلبون منا أن
ننقل أحكامه نقلا إلى قوانيننا الراهنة وإلا كنا أئمين لأن أحكامه
هى أحكام التريعة ، إن هؤلاء يقيمون فكرتهم على تصور مؤداه
أن ثمة أحكاما كامنة فى الأدلة النصية للشريعة ، وأن عمل الفقيه إذا
توافرت لديه شروط الاجتهاد هو أن يسير فى الطريق المحددة سلفا

التي رسمها له علم أصول الفقه لكي يتوصل إلى الحكم الشرعي ، وهذا تصوير مع تسليمنا بصحته إلا أننا لا نقبله إلا بإضافات وتساؤلات ، أما عن الإضافات فهي أن يكون للفقهاء المعاصرين الحق كل الحق في أن يبذلوا نفس الجهد الإبداعي الخلاق الذي بذله الفقهاء القدامى ليستخرجوا من المصادر الشرعية الأحكام الملائمة لمجتمع مشارف القرن الواحد والعشرين بلغة هذا القرن وبمعطيات هذا القرن وبمشاكل هذا القرن .

ونحن نسلم تماما أن فقها جديدا مستمدا من المصادر الأولى للشريعة الإسلامية ومتصلا بنراث أجدادنا العظام وواعيا بمتغيرات المجتمع الراهن ومصالحه كفيل بإعادة هذه الأمة إلى ذاتها ، وكفيل بإحداث نهضة ثقافية وحضارية وفكرية مثل تلك النهضة العقلية التي شهدتها أمة المسلمين في العصر العباسي الأول ، ولكن هذا الإحياء أمر يختلف تماما عن مجرد استجلاب عبارات الفقهاء القدماء وإضفاء قداسة عليها لم يردها وأضعوها .

إن حركة الإحياء والتجديد في الفقه الإسلامي هي حركة مطلوبة وأجبه من منطلق الانتماء إلى التراث أولا ومن منطلق الإيمان بالعقل ثانيا ، ولكنها حركة لن تتم بقرار سلطاني أو بلجنة تجتمع وتنفض وإنما تتم بعملية عايشها الفقه الإسلامي في عصره الأول مثل تلك التي

عاشها الفكر الرومانى إبان حركات إحياء القانون الرومانى المتعاقبة
على أيدي الشراح والمعلقين فى نهايات العصور الوسطى ومطلع
العصر الحديث .

وحركة إحياء الفقه الإسلامى التى ندعو إليها والتى يدعو
إليها كثيرون ممن يقدرّون للأمر تبعاته لابد أن تنصرف أيضا
إلى تجديد فى علم أصول الفقه ذاته .. فليس فى الإسلام من
نصوص مقدسة إلا ما ورد فى الكتاب الكريم وفى السنة النبوية
التشريعية الشريفة . أما ما عدا ذلك هو قابل للسجديد والتغيير
وقابل للنظر والتبصر ، وقد يجوز لنا أن نطرح فى هذا المقام تساؤلات
ننتظر مخلصين الاجابة عليها من أهل العقيدة ومن أهل العلم معا
وهى تساؤلات من نوع : هل نبقي على القاعدة الأصولية أن
الأحكام تدور مع العلل وجودا وعدما أم أنه من المشروع ومن غير
المؤثم أن نربط الأحكام الشرعية بالحكمة منها ؟ وهل من المشروع
والمبرر وغير المؤثم أن نتحدث عن الظروف التاريخية العامة لتطبيق
الأحكام الشرعية إلى جانب حديثنا عن الشروط التفصيلية الخاصة
لتطبيق هذه الأحكام ؟ .

كل هذه تساؤلات أطرحتها تنتظر الإجابة ، وهى كلها أدخل فى باب

نجدد أصول الفقه وصولاً إلى ما نبتغيه من إحياء الفقه، لاستعادة الهوية والذات وإحياء التراث .

★ ★ ★

أما الفريق الثالث وهم من يفهمون أن تطبيق الشريعة الإسلامية يعنى العودة إلى سلوك السلف وعاداته وأخلاقه والتمسك بكل النصوص ما كان منها متعلقاً بالتشريع وما كان منها غير مقصود به التشريع فهؤلاء نتفهم من موقفهم جانباً ونرفض جوانب وجوانب . نتفهم من موقفهم أنهم يمثلون عقل الأمة الراض لكل مظاهر الظلم والتفسيخ والعصيان والقهر والنفاق ، انهم يرفضون كل هذه المظاهر ونحن معهم لها رافضون ، ونحن ندرك أن أغلب حركات الرفض الكبرى في تاريخ أمتنا كانت نحت لافتات دينية ، ولكن الرفض وحده والانسحاب إلى الماضى والتقوقع على الذات وتمثل نماذج السالفة واستعادتها لحكم الحاضر المغاير هو موقف وإن أفاد فى الاحتجاج إلا أنه لا يفيد فى تقديم البديل الرشيد لما نحتج فى مواجهته ، والبديل الرشيد لن نستطيع صياغته معاً ولن نستطيع تحديد معالنه وأركانها إلا بالاستناد إلى العقل فى حدود ما أمرنا الله به وإلا بنبذ التعصب والإيمان بالتسامح وبالحوار مع الآخرين كوسيلة لبناء حضارة جديدة تماثل

حضارة الاسلاف فى واقع يفرض تحديات جديدة لم يواجهها
أسلافنا من قبل .

★ ★ ★

ألا يتفق الفارى معى إذن أن الحوار بحاجة إلى ضبط كثير من
المفاهيم وان الحوار له اطراف متعددة غير أطرافه المعلنه ، وأن اللافئات
التي يحملها اطراف الحوار هى لافئات تخفى أكثر مما تعلن ، وأن هذا
كله حقيقى بان يجعلنا جميعا نتشبهت بالحوار ونعص عليه بالنواجز فى
حدود اخلاقيات الحوار وأدابه .

وعلى آى حال فلا أظن أنى بهذا بمسئطيع أن أحسم خلافات وأراء
وموافف كثيرة لا تنحملها حلقة واحدة من حلقات الحوار ، ولكننى
اطرح مجموعة من المسائل أحسبها قضايا محورية تصلح للحوار
حولها بل إن الحوار حولها هو وحده الذى سيؤدى إلى إعادة فرز
المواقف وتقريب الاتجاهات والنقد بحو الحفيقة .

وهذه المسائل كما اعرضها موضوعا لمناقشات مفيلة هى كما يلى :

★ الموقف من التاريخ وما هو الدور الذى يلعبه التاريخ فى تكوين
الحكم الشرعى من ناحية وما مدى سطوة التاريخ الإسلامى ونفوذته على
واقعا الحالى ؟ .

★ الموقف من التراث الإسلامى والإنسانى ماذا نأخذ منه وماذا
ندع وبأى معيار ؟ .

- ★ الموقف من القانون الوضعى وهل المطلوب إعادة صياغة أحكامه برمتها أو المطلوب رفع التعارض بين أحكامه وبين ثوابت الشريعة ؟ .
- ★ الموقف من المجتمع واقتنصاده وفى أى اتجاه نسير إن أردنا تطبيق أحكام الشريعة ؟ .
- ★ الموقف من تحديد ما هو ثابت وما هو متغير فى أحكام الشريعة الإسلامية ؟ .
- ★ الموقف من الآخر ومفهوم الآخر فى التراث الإسلامى وإلى أى حد يسمح هذا التراث بالاعتراف بالآخرين والتعايش معهم ؟ .
- ★ الموقف من الحكم وهل نأخذ بالحكم الدستورى البرلمانى الذى تتقرر فيه مسئولية الحاكم أم أن الحاكم معصوم فى مجتمع تكون فيه الشورى لازمة ولست ملزمة ؟ .
- ★ الموقف من حقوق الإنسان وأولها حق المواطنة والمساواة أمام القانون وهل حق المواطنة يدور مع الدين أم يدور مع الولاء للوطن وحده؟ .
- كل هذه قضايا الح فى الحوار حولها إن شئنا حوارنا أن يكون هاديا لخطواتنا إلى الأمام جلبا لمرضاة الله وبحثا عن الحقيقة وإيثارا لمصلحة الوطن .
- ولنبداً أولى خطواتنا بالبحث عن العفل فى التراث الفقهى الإسلامى وهو الذى نخصم له هذا المؤلف .

الفصل الأول المسلمون والتاريخ

ويخيل إلى أن إحدى الآفات الكبرى في العقل العربي والإسلامي المعاصر هي عيبة القدرة على الإدراك العلمي للتاريخ بل وفتور الرغبة في هذا الإدراك . فنحن أكثر ميلا وتعاطفا وحباً للرواية والقصة والأسطورة منا تقبلا وتفهما للتاريخ كحقيقة موضوعية حدثت في الزمان الماضي. والفرق بين منطق القصة ومنطق التاريخ أن القصة ننطق بها نحن ، فهي رواية للتاريخ كما نريد لا كما حدث فعلا، إنها اسقاط نفسي جماعي نفرغ فيه كل آمالنا وأماننا واحباطاتنا وتصوراتنا عن الحياة ونصوغه في شكل حوادث الزمان الماضي. ولا يهمننا كثيرا إن كان هذا كله قد حدث فعلا أم لا وإنما المهم هو الأثر النفسي الذي تحدثه الصياغة القصصية للتاريخ في نفوسنا ووجداننا . وقد عرف التاريخ الإسلامي طائفة القصاصين هذه التي كانت تمارس مهمتها في القصص في حلقات داخل المساجد ويروى لنا أحمد أمين في فجر الإسلام أن «صورة هذا القصاص أن يجلس الفاظ

فى مسجد وحوله الناس فىذكرهم بالله ، ويقص عليهم حكايات وأحادىث
وفصصا عن الأمم الأخرى وأساطير ونحو ذلك لا يعتمد فيها على
الصدق بقدر ما يعتمد على الترغيب والترهيب . قال اللث بن سعد
هما فصصان ، فصص العامة وقصص الخاصة ، فاما قصص العامة
فهو الذى بجمع اليه النفر من الناس يعظهم ويذكرهم . فذلك مكروه لمن
فعله ولمن استمعه ، واما قصص الخاصة فهو الذى جعله معاوية : ولى
رجلاً على القصص فإذا سلم من صلاة الصبح جلس وذكر الله .. وقد
نما الفصص بسرعة لانه يتفق وميول العامة، واكثر القصاص من
الكذب حتى روى أن عليا بن أبى طالب طردهم من المساجد واستثنى
الحسن البصرى لحربه الصدق فى قوله . ثم يبين لنا أحمد أمين كيف
استخدم الفصص أداة للتزييف فى الصراع السياسى فى المجتمع
الإسلامى ثم ستنهى إلى نتيجة لابد أن تنتبه لها أذهان المثقفين والعامة
فى عصرنا اليوم وهى أن هذا القصص «هو الذى ادخل على المسلمين
كثيرا من أساطير الأمم الأخرى كاليهودية والنصرانية ، كما كان بابا
دخل الحديث منه كذب كثير ، وأفسد التاريخ بما تسرب منه من حكاية
وقائع وحوادث مزيفة أتعبت الناقد وأضاعت معالم الحق» . «فجر
الإسلام ١٥٩ - ١٦٠» (١) .

وقد ظل هذا الطابع الفصصى فى إدراكنا لماضينا وروايتنا
لتاريخنا، أى لإدراكنا لذاتنا غالبا حتى على مؤرخينا الثقات . فالتاريخ

كما كتبه ابن كثير وابن الأثير وابن جرير الطبري وابن طباطبا العلوي وابن اسحق لا يخلو هي كثير من أجزاءه من جوانب قصصية اسطورية تتناهى عن التصديق العقلي ولا نفث أمام التحليل العلمي. بل إن المؤرخين المحدثين من أمثال ابن إياس والجبرتي لم يسلم كتاباتهم من بعض الجوانب الأسطورية خصوصا عندما نراهم يتعرضون لأحداث لم يعاصروها .

بل إنني أقطع أن وعينا بالتاريخ مازال حتى الآن يخلط بوعينا بالقصة والأسطورة أي أننا ندرك التاريخ من خلال قدرنا القصصية لا من خلال واقعنا الفعلي. وبهذا نستطيع أن نفهم لماذا نسمى حرب الخليج بأم المعارك ولماذا سميها هزيمة ١٩٦٧ بالكسة بل ولماذا مازال البعض منا يردد بلهجة خطابية حماسية دون أي تحقيق علمي تاريخي أنه لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها دون أن يعبا بأن يبين لنا العوامل الاجتماعية والحضارية التي أدت إلى صلاح حال أولها والتي أدت بعد ذلك إلى ندهور هذا الحال وانحطاطه ودون أن يعنى ولو للحظة واحدة بالتوقف للتدبر في الأسباب المطلوب الأخذ بها لكي ينهض بها حال آخر هذه الأمة .

نظرة قصصية اسطورية للتاريخ : كنا أمجادا وعلينا أن نعود لتراثنا لكي نعود أمجادا مرة ثانية .

أما وأنه قد قامت للإسلام والمسلمين دولة اتسعت وترامت خلال قرن واحد من الزمان لتشمل من حدود الصين شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً ومن بلاد السريير والخرز في اسيا وجبال البرنية في أوروبا شمالاً حتى بحر فارس وما يلي مصر من بلاد النوبة جنوباً ، فهذه إحدى الحقائق الكبرى في التاريخ الإنساني تماماً مثل حقيقة توسع مدينة روما من مدينة صغيرة على شاطئ نهر التيبر في القرن السابع قبل الميلاد لتصبح امبراطورية متسعة الأطراف بحلول القرن الثالث تحول معها البحر المتوسط إلى بحيرة رومانية وطنية . كما أنه من الحقائق الكبرى في التاريخ الإنساني تلك الحضارة العظيمة التي نشرها المسلمون في مملكتهم (يستخدم المؤرخون تعبير المملكة الإسلامية إشارة إلى النظام السياسي) ، حضارة استنفادت من الحضارات السابقة عليها للفرس والروم واليونان وطورتها واكسبتها طابعها الإسلامي الخاص لنصوغ بذلك دعائم كبرى لحركة تنوير كبرى تركت آثارها في الإدارة والمال والاقتصاد والفقهاء وعلم الكلام واللغة والأدب بل وفي الفن والموسيقى والغناء والعمارة .

نلك حقائق كبرى لا سبيل للمجادلة فيها، والذين يستشهدون من التاريخ الإسلامي بمشاهد الأخطاء أو العثرات لإدانة هذا التاريخ مخطنون بطبيعة الحال إذ ينطلقون من استشهاداتهم بتعميمات غير

علمية وغير مقبولة ، وقد وقعنا نحن فى هذا الخطأ فى بعض كتاباتنا المبكرة، ولا يفلى عن ذلك خطأ أيضا الذين يحاولون أن يصوروا التاريخ الإسلامى على أنه تاريخ مجتمع من الملائكة المعصومين الذين لا يخطئون ولا يفترقون الاثم ، مجتمع عم فيه الخير وعمت فيه الرفاهية، وصلحت فيه الأخلاق وانتشرت فيه الفضيلة وكان المسلمون فيه ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا . التاريخ الإسلامى تاريخ بشر جرى عليهم ما جرى على البشر من طاعة ومعصية وزهد وطمع وقسوة ورحمة وطغبان ومودة وظلم وعدل وازدهار وتدهور . والبحث فى التاريخ الإسلامى شأنه شأن البحث فى أى تاريخ آخر هو بحث فى العمران البشرى - على حد تعبير ابن خلدون - ويجرى عليه ما يجرى على العمران البشرى من قوانين . فقد نصر الله المسلمين فى بدر وهم مؤمنون اتقياء، وأنهزم المسلمون وفيهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فى أحد وهم أيضا مؤمنون اتقياء يدافعون عن الإسلام ويعملون على نشر رايته ، وكان عثمان بن عفان خليفة المسلمين ورعا تقيا . وكان اعداؤه فى الأمصار الذين قاموا عليه وقتلوه مسلمين يبحثون عن العبدل . وكان الذين يطالبون بدم عثمان وتدعمهم عائشة (رضى الله عنها) أم المؤمنين مسلمين أيضا يبحثون عن العدل والقصاص ، ثم كانت الحرب بين على ومعاوية حربا بين مسلمين . وكان حصار عبد الملك بن مروان لمكة وضرب جيوش المسلمين الكعبة بالمنجنيق وقتل عبدالله بن الزبير

والتمثيل بجنته وصلبه كل هذا وما قبله وما بعده كان صراعا سياسيا
بين البشر لا دخل للإسلام كدين وعقيدة به .

سنجد فى التاريخ الإسلامى هؤلاء الخلفاء الأنفباء الذين فهموا روح
الدين وذادوا عنه وتفهموا ونسروا تعاليم العدل، والزهد مثل أبى بكر
وعمر وسنجد فى هذا التاريخ صورا شنى من الصراع السياسى بين
الامويين والعلويين (وهو فى أحد جوانبه صراع بين الدين كتعاليم
والدولة كنظام سباسبى تغلبت فيه الدولة فى النهاية) . وسنجد صورا
أخرى من الصراع بين بيوت قريش كالذى بين الأمويين والعباسيين وهو
فى صميمه صراع فبلى على السلطة والثروة استمرارا لصراعات قبائل
بكر وتغلب وعبس وذبيبان . سنجد كل هذا وأكثر وأقل من هذا مما لا
شان للدين به بل هو شأن بشرى بجرى عليه ما بجرى على البشر من
فوائبن . وكما بحفل التاريخ الإسلامى بنماذج من الخلفاء الأنقباء
الراهبين كعمر بن عبد العزب وأبى جعفر المنصور بحفل أيضا بنماذج
من الخلفاء الجبارين كعبد الملك بن مروان الذى قال قولته المشهورة بعد
مقتل عبد الله بن الزببر والله لئن أمرنى أحدكم بعد يومى هذا بتقوى الله
لقطعت راسه ، كما بحفل أيضا بنماذج من الخلفاء الماجنبن الذين كانوا
لا بنقطعون عن مجالس الله والشرب والغناء والمتعة مع القبان
والغلمان من امثال يزيد بن عبد الملك الأموى والمهدى العباسى ومن نبهه

من خلفاء أخرجين كالرشيد والأمين الذي يقول عنه الطبري إنه لما ملك «طلب الخصيان وابتاعهم وغالى بهم وصبرهم لخلوته فى ليله ونهاره ، وقوائم طعامه وشرابه وأمره ونهيه . . ورفض النساء الحرائر والإماء حتى روى بهم» . بل إننا سنجد المجون والتقوى يجتمعان فى الخليفة الواحد . فبحكى ابن خلدون عن الرشيد أنه وان لم يكن يعاقر الخمر الصرف إلا أنه كان يشرب نبيذ التمر على مذهب أهل العراق وكان يحافظ على الصلوات والعبادات ويصلى الصبح فى وفنه ويغزو عاما ويحج عاما . وبحكى عنه صاحب الأغاني أنه كان من أغزر الناس دموعا وقت الموعظة وأشدهم عسفا وقت الغضب والغلظة . وسنجد أيضا فى التاريخ الإسلامى ولاة وخلفاء تتسع صدورهم لمعارضة الرعية لهم ويسمحون بمجال واسع لحرية الرأى ، ونجد حكاما آخرين تضيق صدورهم عن هذا كله ويستدعون الجلال عند أول بادرة معارضة سنجد عمر بن الخطاب الذى يقبل معارضة المرأة له ويقول قولته المشهورة : اصابت امرأة واخطأ عمر ، ومن ذلك أيضا ما روى عنه رضى الله عنه أن رجلا قدم عليه من الشام فأخبره بكفر أحدهم بعد إسلامه ، وان عنقه قد ضرب فقال . «هلا حبستموه فى بيته ثلاثا وأطعمتموه كل يوم رغيفا واستتبتموه لعله ينوب ويراجع أمر الله : اللهم إنى لم أحضر ولم أمر ولم أرض إذ بلغنى ، اللهم إنى أبرأ إليك من

دمه» وممن اشتتهر عنهم التسامح وحب المجادلة والمناظرة واحترام العقل الخليفة العباسي المأمون يروى عنه أنه أمر بحمل نصراني أسلم وارتد إليه في بغداد «فسأله : ما الذى أوحشك فى الإسلام، فقال المرتد اوحشنى ما رأيت من كثرة الاختلاف فى دينكم، فظل المأمون يحاوره ويفسعه ان الاختلاف نخفيف ورحمه وضروره ، ثم قال له : «ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام انبيائه وورثته رسله لا تحتاج إلى تفسير لفعل، ولكننا لم نر شيئاً من الدين والدنيا دفع الينا على الكفاية ، ولو كان الأمر كذلك لسفطت البلوى والمحنة» فرجع الرجل إلى الإسلام فخر المأمون ساجداً (٢) (ضحى الإسلام ، ج ١ ص ٣٦١) وإلى جوار ذلك نرى فى التاريخ الإسلامى خلفاء آخرين لم تكن تحتل صدورهم المجادلة فى الدين أو العقيدة وغيرهم كانوا ينكرون بخصوصهم السياسيين بدعوى تهمة الزندقة - ولتهمة الزندقة هذه تاريخ ممتد فى المجتمعات الإسلامية. ويروى البخارى أن علياً بن أبى طالب قد اتى إليه بزنادقة فأحرفهم فبلغ ذلك ابن عباس فقال لو كنت أنا لم أحرقهم لنهى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ولقتلتهم لقوله (صلى الله عليه وسلم) من بدل دينه فاقتلوه . وفى العصر العباسى تحدثنا كتب التاريخ الإسلامى أن الخليفة المهدي كان بطارد الزنادقة ويقتلهم فى كل مكان حتى أنه أمر وزيره أبا عبيد الله معاوية بن يسار بقتل ابنه فى مجلسه

نقربا إلى الله به لأنه نسي بعض آيات القرآن . بل إن نفس الخلفاء الذين يشهد لهم التاريخ باشاعة مناخ حرية الرأي نجدهم ينقلبون فجأة وينكون بخصومهم العقائديين من أهل الفقه كما فعل المأمون مع خصومه الفكريين في محنة خلق القرآن، وعلى حين اتسع صدر كثير من الخلفاء العباسيين للهجاء والنقد شعرا ونثرا نجدهم ينكون بوزرائهم ويعملون فيهم القتل والصلب لأول بادرة خلاف حتى أنه ينذر أن نجد وزيراً عباسياً لم يلق مصير القتل على يد الخليفة .

التاريخ الإسلامي إذن هو تاريخ بشر بأهوائهم وصراعاتهم به العدل والظلم والزهد والطمع والحرية والاستبداد ، وهو كذلك لا لأنه تاريخ إسلامي بل لأنه تاريخ مسلمين ومن هنا فإن الدعوة إلى عدم تدين التاريخ هي في حقيقتها دعوة إلى احترام موضوعيته وقراءته قراءة صحيحة فضلا عن عدم تحميل الإسلام أخطاء المسلمين ونزواتهم السياسية والدنيوية .

ومع ذلك يبقى السؤال مطروحا يلح على إجابة منصفة : ما موقع الإسلام كدين وعقيدة وتعاليم من تاريخ المجتمعات الإسلامية، وعلى الناحية المقابلة هناك سؤال لا يقل عنه أهمية عن موقع التاريخ من الإسلام كدين وعقيدة ونظام ؟

الإجابة عن هذين السؤالين إجابة موضوعية ومنصفة هي في الواقع المناط الحقيقي لأي حركة تنوير إسلامية حقيقية بوسعها أن تقبل المجتمعات الإسلامية من عثراتها الفكرية والعقائدية والمذهبية والسياسية هذه القضية الكبرى - قضية الإسلام والتاريخ - تتجنبها وتشوش ويعتم عليها، وترهب من يقترّب منها أرهاباً بالدفع والكلمة معاً فوى كثيرة . إما لمصالح سياسية وإما لكسل عقلي وإما لجهل ونعصب وإما تمسكاً بموافع فكرية ومهنية لن يحميها إلا تغليب النفل على العقل والموروث على المفهوم والمأصلى على الحاضر والمستقبل .

، وعلى أى حال فلا نريد أن نستبق الحديث بتقديم إجابة عن هذين السؤالين . وليس فى استطاعتنا أن نقدم هذه الإجابة على عجلة دون فحص ونمحص واستنشاد وروية . لأن الطريق إلى معرفة علاقة الدين بالتاريخ على وجهها كالصراط الرفيع الممتد إلى الحقيقة الغالية تقع عن يمينه وعن يساره السنة مشنعة من لهب الاحاد والزندقه وما ينبعها من عذاب ديبوى وأخروى . بل إن السائر على هذا الصراط يبنى الحقيقة لن يسلم من كرات اللهب بلقيها عليه هؤلاء الذين لا يريدون له الوصول إلى الحقيقة حفاظاً على مصالحهم ومسلمانهم .
التي هى ابعء ما نكون عن حقيقة الدين وجوهه .

لقد حدثت محاولات عديدة للاقتراب من هذه القضية المحورية اقتراب

بعضها من الصواب او ابعد عنه ، ولكن القاسم المشترك بين هذه المحاولات انها إما قمعت قمعا شديدا من مختلف الاتجاهات واما فويلت بالتجاهل ولم تحظ بحوار حقيقى هادى محترم بباء. فى رسالة الصحابه تحدث ابن المفع عن المصلحة والعدل كأساس للتشريع ولكنه فى نهايه حياته اتهم بالزندقة ثم قتل لزله منه على يد الخليفة المنصور . واقترب نجم الدين الطوفى من اعتبار المصلحة مصدرا مستقلا للتشريع يخصص به النص فاتهم من أهل النقل بالرافضية والشيعيه وأخرج من الملة . وحديثا تحدث الإمام محمد عبده بمثل ما نحدث به الطوفى فتجاهله الجميع ، وفى زماننا اخطأ طه حسين او اصاب بما ذكره فى كتاب الشعر الجاهلى عن التحقيق التاريخى للفصص الدينى ولكن مجرد اقترابه من قضية الدين والتاريخ أثار عليه نائرة أهل النقل واتهم بالكفر والزندقة ، وغير بعيد عنا ما حدث لنصر أبو زيد فى كتابه مفهوم النص وكتابه عن الإمام الشافعى ، لا نقول إننا نسلم بما ذكره هؤلاء وغيرهم فى كتاباتهم ولكننا نقول ان العقل الإسلامى مازال عيبا حتى الآن عن صياغة علاقة واضحة بين الإسلام والتاريخ من حيث تأثير كل منهما على الآخر .

وبقيني أن النصدى الحقيقى والموضوعى لهذه القضية الكبرى كقبل بحل كثير من العضلات التى يعانقها المجتمع الإسلامى والعقل الإسلامى الآن . ومثلما كتب ابن رشد رسالته عن «فصل المقال فيما

بين الحكمة والشريعة من اتصال» فإننى أدعو المتكلمين المسلمين المعاصرين إلى التصدى لفصل المقال فيما بين الشريعة والتاريخ من اتصال أو انفصال.

أقول اننى أدعو المتكلمين المحدثين للتصدى لهذه القضية الكبرى ولا أدعو الفقهاء كما أننى لا أدعو الجهلاء من المتذمرين والمتمردين ، لا أدعو الفقهاء لأن تكوينهم المعرفى وأدواتهم المنهجية أبعد ما تكون عن الإقرار بدور التاريخ فى تكوين الاحكام الشرعية ، فهذه الأحكام كلها عندهم مفسدة لمصدرها الالهي ، ودور العقل الإنسانى هو دور استكشافها والنوصل إليها عن طريق اسنخدام الأدوات الشكلية المقررة فى علم اصول الفقه ، ولا نريد الآن أن ندخل فى مناقشة تفصيلية ليس هذا محلها عن دور التاريخ فى صياغة هذا البناء المعرفى الفقهى بأكمله، ولا بتطور هذا العلم ذاته متأثرا باعتبارات التاريخ، ولكننى أكتفى هنا باقرار حقيقة أن تجاهل الفقهاء للتاريخ وادعاءهم احتكار الوصول إلى الحقيقة الالهية لأنه لا توجد فى نظرم حقيقة تاريخية ، هذا المنطق هو الذى أدى بنا فى النهاية إلى منطق التكفير ، لأنه مادامت الحقيقة إلهية بحكم مصدرها فلا بد أن تكون واحدة وان يكون ما عداها كفرا بها ، ولا ينال من ذلك ما أقر به الفقهاء أنفسهم من الحق فى الخلاف لأن هذا الاقرار كان تسامحا منهم فى مرحلة

الازدهار الفكرى أما فى مرحلة التدهور الحضارى أو فى فترات التمرد السياسى فقد أدى منطق الفقه فى استنباط الحقيقة الالهية إلى شيوع الاعتقاد بكفر الآخرين حتى أتى على المسلمين حين من الدهر اختلفوا فيه فى صحة زواج الحنفية بالشافعى فقال بعضهم لا يصح لأنه يشك فى ايمانها وقال البعض الآخر يصح قياسا على الذمية (٣) (السيد السابق فقه السنة ، ج١ ، ص١٠) .

ولهذا كان الخلاف بين المتكلمين. أى الفلاسفة المسلمين الذين يعملون العقل والفقهاء من الشكليات الذين يغلّبون النقل وإن خالف العقل ومنطق التاريخ احد المعالم الكبرى فى الصراع الفكرى فى التاريخ الاسلامى . بل لقد أحدثت المغالاة فى الشكل وفى نغلب النقل على العقل رد فعل داخل مجتمع الفقهاء نفسه ، فهذا هو ابن قيم الجوزية يخرج على الأمة الإسلامية فى القرن الثامن الهجرى بكتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين» يعقد فيه الأبواب تلو الابواب عن أن كل ما فى الشريعة يوافق العقل وينهى عن التقليد وعن الاستئنان بالرجال ويورد الأدلة النقلية والعقلية على جرمة التقليد .

نعود إذن إلى السؤال الذى نطرحه على المتكلمين المحدثين للإجابة عنه عن أثر التاريخ فى الاسلام وأثر الاسلام فى التاريخ ونقتصر

مجموعة من المبادئ الحاكمة التي نطن أنها قد حل كثيرا من الاشكاليات الراهنة وهي .

اولا : أن العقيدة الاسلامية كما وردت في كتاب الله وفي سنة رسوله كانت هي المحرك الاول والدافع الاساسي لنشأة الدولة الإسلامية في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتوسعها في عهد الخليفين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما . في هذا العهد العظيم كان الإسلام حقا وصدفا دينا ودولة شريعة وسياسة دنيا ودينا .

ثانيا . انه منذ عهد عثمان رضي الله عنه بدأ الصراع بين اعتبارات الدنيا والسباسة يمثلها الأمويون واعتبارات الدين والتقوى ويمثلها الهاشميون وقد حكم هذا الصراع جزءا كبيرا من مسار التاريخ الإسلامي .

ثالثا انه في البحث عن موقع الإسلام كعقيدة وتعاليم في التاريخ الإسلامي فلعله من المناسب أن نميز بين الدولة الإسلامية (ويقصد بها المؤرخون انظمة الحكم) وبين المملكة الإسلامية (وبفصودن بها المجتمع بكافة حلاباه) .

رابعا اما عن الدولة فقد بدأت منذ العصر الأموي ملكا عضودا لا شأن له بتعاليم الاسلام ولا شأن لتعاليم الإسلام به ، صراع سياسي بحث يحكمه منطق القوة والدهاء والمغامرة والمصلحة، ولم تكن البيعه رغم أطناب الفقهاء في بيان شروطها، لم تكن من الناحية

التاريخية الا غطاء شرعيا يسنر به الخلفاء اطماعهم السياسية ، أما
المبدأ الحاكم فقد كان أن من استندت شوكنه وجبت بيعته .
خامسا : أما على مستوى المملكة الإسلامية أى المجتمع فى أدق
خلاياه فقد كان من الناحية الثقافية والإجتماعية يعيش اسلامه صباحه
ومساءه وينفس شرانحه اسلاما فى اسلام رعم نأثير الخلافات
الإجتماعية لكل قطر فى فهم الناس للإسلام واحكامه .

هذه المبادئ الخمسة نحسبها هادية لآي نفاش حول دور الإسلام
فى تاريخ مجتمعاته ، ويبقى بعد ذلك الحديث عن دور التاريخ فى
صياغة احكام وتعاليم الإسلام ولهذا حديث قادم .

الفصل الثانى

النهى عن الاتباع والتقليد

« لا يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها » قول تردد قديما على لسان زياد بن أبى سفيان متوعدا أهل البصرة . وأزيد على ذلك لا يفسد هذه الأمة إلا بما فسد به أولها ، والحق أن ما صلح به أول هذه الأمة ليس مجرد التمسك بظاهر الدين وطفوسه وإنما التمسك مع ذلك بمقاصده ومراميه ، صلح أول هذه الأمة بنهضة العقل وقوة العزيمة بالإيمان وفتح الابواب أمام امتزاج الثقافات وفسد آخر هذه الأمة لغلبة مصالح السياسة ومطامعها لدى فئات المسلمين وطوائفهم على صالح الأمة العام وانغماس الحكام فى اللهو والترف وكثرة حركات الانشقاق والخروج نتيجة عدم اعتماد أسلوب معترف به للمعارضة السياسيه وغيبية العقل ، وهكذا حق على المسلمين ما حق على غيرهم من قانون تدهور الحضارات كما ورد فى القرآن الكريم بقوله تعالى « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها الفول فدمرناها تدميرا » .

لما اشددت وطاه الخوارج على العراق فى عهد معاوية عهد إلى زياد
ابن ابى سفیان بولائه البصرة وخراسان لكي يعيد النظام وينهى سطوة
الحوارج ويفضى على الفسوق الذى كان مستتريا بالمدينة ، فعدم اليها
فى عام ٤٥ هـ وخطب خطبته التسهيرة بالبراء لانه لم يحمده الله فيها .
ومما قال .. «حرام على الطعام والشراب حتى اسويها بالأرض هدمها
واحراقا ، اى رايته اخر هذا الامر لا يصلح إلا بما صلح به أوله : لين
فى غير ضعف وشدة فى غير عنف . واني أقسم بالله لأخذن الولي
بالمولى والمقيم بالطاعن والمقبل بالمدير والمطيع بالعاصي والصحيح منكم
فى نفسه بالسقيم حتى يلقى الرجل منكم اخاه فيقول أنج سعد فقد هلك
سعيد او تسقيم لى قناتكم» وهذا فى علمنا القاصر اول من قال فى
الإسلام هذه القولة النبى أصبحت بعد ذلك قولاً مأثوراً : « لا يصلح آخر
هذا الامر الا بما صلح به أوله» مع أن ما صلح به حال أوله شئ
مختلف ومناقض لما أقسم ان يأخذ به امر المسلمين الولي بالمولى
والمقيم بالطاعن والمقبل بالمدير والمطيع بالعاصي ، منجاهلا امره تعالى
ألا تزر وازره وزر اخرى وغافلا عن أن اول هذه الأمة قد صلح برحمة
الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتفوى ابى بكر وعبد عمر وزهده .
اليس من الأولى والأنفع لنا أن نقول بأنه لن يصلح امر هذه الأمة
إلا بالأخذ بأسباب صلاح أمر الأمم فى عصرنا وهى العقل والعلم

والعمل وهى كلها امور من صميم تراثنا الإسلامى فى نقائه وأصالته
الأولى؟

الأولى بنا ذلك ، ولكنها آفة من آفاتنا العقلية ، الحنين الرومانسى
إلى الماضى دون النظر إليه نظرة نقدية . فالزمان عندنا يسير إلى
الوراء ولا يتقدم الى الامام . وأحلامنا كلها فى اجترار الذكرى وليست
فى استنراف المسنقىل ، مع أن المسلمين الأوائل امتدت احلامهم إلى
الأخذ بأسباب حضارات الفرس والروم والكلدان والسريان إلا أننا فى
بياتنا العقلى قاصرون. عن ذلك .

هذه الحالة من الركود العقلى، وهذه النزعة إلى اجترار الماضى
وإعادة إنتاجه كما كان بالضبط كطريق نراه وحيدا للنقدم ، هى التى
دفعت مؤرخا مسسوقا معروفا مثل جوسناف جرونياوم إلى التطرف
والمغالاة بمحاولة تصوير معاداة السطور كطابع أصيل فى العقل
الإسلامى ، فى كتابه «إسلام العصر الوسيط - دراسة فى التوجه
الثقافى» ، والذى ترجمه بعد ذلك المترجم الفذ الأستاذ عبد العزيز
جاويد تحت عنوان حضارة الإسلام ، يلصق المؤلف بالمسلمين كراهية
التطور والحنين المرضى إلى الماضى فيقول « مع ذلك فالمسلم بكره
التغيير ، فالحياة المثالية والمجتمع المثالى عنده ينسمان بالثبات والقرار،
وبينما الغرب بنوقع أن يكون التغيير إلى ما هو أحسن ، نرى المسلم

بجزم ان امره ان يكون إلا إلى ما هو أسوأ . وخير عهود الإسلام فى رأى المسلم هو عهده الأول ثم يستطرد فنانا : « هذا الميل صوب الماضى ، وهذا التلهف على الساكن الراكد ليس له فى لغة التحصيل والتقدم إلا معنى واحد ، هو تحقير الأصالة والابتكار ، لقد بات الخلق والاستحداث أقل أهمية من الصوغ ، وباتت الألفاظ تعظم المعنى مرتبة . وكان الابتهاج بالشكل كوقاية للذات من كل بدعة مفسدة من أقوى العوامل التى ظاهرت السبك الأدبى للعاطفة والفكر ذلك السبك الذى قدر للإسلام ان يستكين له فى امتثال بديع» (٤) (ص ٣٠٧) .

وواضح لكل ذى بصيرة عدم دقة التقريرات السابقة وعدم موضوعيتها ، ولا أحب أن استغرق فى فاصل ممتد من سبب الاستسراق وأهله كما يحلو للبعض أن يفعلوا منحررين من تبعة البحث الجدى والمضى عن الحقيقة بايثار سهولة السب واللمز، وهو منهج معتمد اليوم ومن موروثات عصر التدهور ، ولكن يكفينى أن أشير إلى أمر واضح هو خلط المؤلف بين الإسلام كنظام من العقائد والمبادئ والأفكار وبين ما آل إليه الواقع الاجتماعى للمسلمين فى فترات التدهور الحضارى ، وهو خلط غير مشروع وغير مقبول علميا فى نفس الوقت إن المسلمين مأمورون بديانة بعدم الارتكان إلى اتباع ما كان عليه السلف ومأمورون بإعمال العقل والسعى إلى التجديد والابتكار . فالقران الكريم يدين إدانة صريحة منهج اتباع السلف والركون إلى

التقليد ومحاكاة الماضى ، يقول تعالى : «بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون . وكذلك ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون . قال أولو جنثكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون» . (الزخرف ٢٢ - ٢٤) . ويلاحظ الدكتور محمد فتحى عثمان فى دراسته الرائدة عن الفكر الإسلامى والنظور (ولا أعرف كيف سلم هذا العمل الجاد والمبدع من هجمات من نذروا أنفسهم لذلك) يلاحظ ملاحظة ذكية عن الربط الموجود فى هذه الآية الكريمة بين الرجعية والتقليد من ناحية والطيفية واحراز الامتيازات من وراء الوضع القائم من ناحية أخرى (٥) (ص ١٠٠) وتتعدد الآيات فى القرآن الكريم الدالة على النهى عن اتباع السلف وذب ذلك فى الأمم السابقة ، «قالوا آجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا» (٦) (يونس - ٧٨) ، «قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين» (٧) (الأنبياء - ٥٢) ، «قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون» (٨) (الشعراء - ٧٤) ، «قالوا بل ننبع ما وجدنا عليه آباءنا» (٩) (لقمان - ٢١) ولا يقال فى ذلك أن النهى عن إتباع السلف وادانته ينصرف إلى الأمم السابقة على الإسلام إذ لا يعقل أن يدين القرآن آفة عقلية فى غير المسلمين ثم يقرها فى المسلمين . فالنهى عام والإدانة عامة والأمر بانباع العقل والتجديد والابتكار عام أيضا : «أولم يتفكروا فى أنفسهم ، ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى، وإن

كثيـرا من الناس بـلقاء ربهم لـكافرون . أولم يسيروا فى الأرض فـينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ، كانوا أشد منهم قوة وأثارا فى الأرض وعمروها أكثر مما عمروها . وجاعنهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» (١٠) (الروم ٨ - ٩) بل إن الدعوة إلى تدبر التاريخ ونقده وعدم الاستسلام له صريحة فى هذه الآية، فالسلمون مأمورون بتتبع أسباب ازدهار العمران البتـرى فى الزمان الماضى (كانوا أشد منهم قوة وأثارا فى الأرض) ومأمورون أيضا على وجه اللزوم والاقتضاء بتتبع أسباب تدهور هذا العمران . فكيف يقال بعد ذلك إن الإسلام يأمر انبـاعه أو يحملهم على الاستسلام للماضى ، إن هذه (الماضوية) إن صح التعبير هى آفة فى فكر المسلمين أنفسهم إذ غفلوا فى عصورهم اللاحقة عن موقع العقل وقيمة الابتكار فى العقيدة الإسلامية .

لقد اعتمد العقل الإسلامى فى القرون الأولى منذ وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وانقطاع الوحي مجموعة من الأنوات المنهجية للتعرف على حكم الشرع فيما يعرض لهم من مسائل ، وسمى الجهد العقلى فى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بالفقه . وسميت قواعد الاستنباط هذا أى الأصول المنهجية التى يتم بها التعرف

على الحكم من مصدره بأصول الفقه ، وتعددت المذاهب الإسلامية التي تعرض للأحكام الشرعية وأصول استنباطها ما بين أهل حديث بالمدينة وأهل رأى بالعراق تم ما بين شيعة وسنة ، فى داخل أهل السنة تعددت المذاهب أيضا ما بين حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة . وتفرعت عن كل مذهب فروع بتعدد شيوخه واختلاف مناهجهم فى إطار الأصل العام. ولم يأت على الأمة القرن الثامن الهجرى إلا وفد تراكمت فى الترات القانونى الإسلامى مجموعة هائلة من الحلول للمسائل التفصيلية بحيث يحار المسلم بأبها يأخذ على تناقضها . حقيقة أنه قد ساع الاعتقاد بأن فى الاختلاف رحمة وسعة على المؤمنين ، ولكن ساد أيضا خاصة فى فترات التدهور الحضارى وشبوع التقليد على التجديد التعصب المذهبى بحيث أصبح اتباع كل فريق ينظرون إلى مذهبهم على أنه الحقيقة وحدها وما سواه باطل وكفر . فاختلّفوا كما ذكرنا فى صحة زواج الشافعى من الحنفية وأجازوه بعضهم قياسا على الذمية .

هذا الوضع المناوئ الذى آل إليه العقل الإسلامى من تركه التجديد إلى التقليد والعقل إلى الاتباع استتفر أحد تلامذة ابن تيمية وهو ابن قيم الجوزية المولود سنة ٦٩١ هـ إلى شن الحرب على التقليد والاتباع فى أهم كنبه وهو «إعلام الموقعين عن رب العالمين» وحتى

تكون كلمتنا عن الشيخ الفقيه الجليل في محلها ، وحتى لا يبنسر أقواله أو نحملها على غير ما أراد لها ، وجب علينا أن نقرر أنه وإن نهى عن التقليد وفتح فقد كان يعنى بالتقليد تقليد المفتين أى أصحاب المذاهب وبابعيهم ، أى أنه كان من أصحاب النقل لا من أصحاب العقل كالمعزلة، فقد كان يلمس آراءه فى فقه الكتاب والسنة وما كان عليه أصحاب الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وكان يرى استحالة تعارض العقل والقياس الصحيح مع نص ثابت فى كتاب أو سنة . فليس فى الشريعة سنى على خلاف القياس ، والعدل هو مناط الشرع كله . لم يكن ابن قيم الجوزية إذن من الذين يعقدون مقابلة بين العقل والنقل عن الكتاب والسنة والصحابة ولا الذين يبحثون فى التعارض بين النص والمصلحة ولأيهما الغلبة ، وإنما عقد بجهد علمى فذ مصالحة بين العقل والنقل باعتبار أن العقل كل العقل فيما هو منقول عن الكتاب والسنة، وبهذا فهو «لا يقدم على القرآن والسنة شيئا ، ولا يعدل بأقوال الصحابة أقوال غيرهم ، ثم بلجا إلى القياس حين لا يجد قرآنا ولا سنة ولا قول صاحب ويرى القياس تطبقا لمبدأ العدل حيث لا يجوز التفريق بين المتماثلين ولا الجمع بين المختلفين فى الحكم» (١١) (مقدمة طبعة دار الحديث ص ١٠) .

ولسنا الآن فى مقام تحليل كتابات ابن قيم الجوزية وموقعها الدقيق بين فريقي النقل والعقل فى التاريخ الفقهى الإسلامى ؛ وإن كان واضحا

من كتاباته انه لا يرى المعقول إلا فيما هو منقول عن الكتاب والسنة
والصحابة بل إن القول بغير ذلك يخالف الإيمان عنده وأنه من أهل
الحديث لا من أهل الرأي وهو يستشهد على انكار الرأي كمصدر
للتشريع بأقوال من الخلفاء الراشدين أجمعين وعدد من الصحابة وإن
كانت استشهاداته محل نظر بطبيعة الحال ، هو من أهل النقل والحديث
قولاً واحداً لا خلاف فيه وإنما أسهمه الأكبر في التاريخ العقلي
الإسلامي أنه نهى عن تقليد أصحاب المذاهب وذم التعصب لها ، وهذه
في جوهرها دعوة لتحرير العقل الإسلامي من أسرار الانبعاث والتقليد
وحثه على الابتداء والابتكار والتفكير لأنه لا يتقيد إلا بالأدلة الشرعية
في الكتاب والسنة وإن كانت هذه الدعوة لم تؤت ثمارها حتى يومنا هذا
بدليل ما نشهده على الساحة الإسلامية أو على الأضواء ساحة من
يزعمون النحدث باسم الإسلام من تعصب ومطاردة واستحلال للأنفس
والأموال بغير ما أحل الله . وبالتالي تصبح تعاليم ابن قيم الجوزية
مطلوبة الآن للرجوع بالإسلام إلى مصادره النقية الأولى وللتحرر من
سلطة السلف على الخلف وإشاعة مناخ الحرية والتسامح في العقل
الإسلامي .

يقول ابن قيم الجوزية : « ثم خلف من بعدهم خلوف فرقوا دينهم
وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون ، ونقطعوا أمرهم بينهم زبرا

وكل إلى ربهم راجعون ، جعلوا التعصب للمذاهب ذبانتهم التي بها
بدينون ورعوس اموالهم التي بها يتجرون ، واخرون قنعوا بمحض
التقليد وقالوا : « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مفتدون»
والفريقان بمنعزل عما ينبغي من الصواب» ، وهو لهذا يخرج المتعصب
من زمرة العلماء (١٢) (طبعة دار الحديث ص ١٦) .

وبعدما يعقد بابا لبيان أن كل ما فى الشريعة يوافق العقل يحاول
فيه التوصل إلى الحكمة التى من أجلها شرعت الأحكام الشرعية ، وهى
محاولة قد تتفق معها البعض وقد يختلف ، ونبقى فى النهاية محكومة
بالإطار الثقافى والفكرى فى عصره ، إلا أن أهميتها تظهر فى أنها
محاولة صادقة لإعمال العقل فى الأحكام الشرعية رغم أن المعقول عنده
هو المنقول عن الكتاب والسنة ولا يتصور أن يكون المعقول خارجا عنهما
لأن ذلك نقيض الإيمان ، بعد ما يطنب القول فى ذلك يشهر قلمه للهجوم
على الإتياع والسقليد . الذى دفعه إلى ذلك تلك الحالة من التضارب فى
الآراء التى وصل إليها الفقه الإسلامى فى عصره ، وهو تضارب ليس
فقط بين انباع مختلف المذاهب بل فى داخل المذهب الواحد . فيعقد ابن
قيم الجوزية بابا بعنوان «المقلدون يتضاربون فى أقوالهم» يعدد فيه
أمثلة لما يزيد على ستين وجها من أوجه التناقض والتضارب الفقهى ثم
يتبع ذلك قائلا. «وهذا كثير جدا ، والمقصود أن التقليد حكم عليكم

بذلك ، وقادكم إليه فهرا ، ولو حكمتكم الدليل على التقليد لم نقعوا فى مثل هذا ، فإن هذه الأحاديث (بقصد الأحاديث النبوية التى إليها استند المقلدون) إن كانت حقا وجب الإنقياد لها ، والأخذ بما فيها ، وإن لم تكن صحيحه لم يؤخذ بشئ مما فيها ، فإما ان نصحح ويؤخذ بها فيما وافق قول المبيوع ، وتضعف او ترد إذا خالفت قوله ، أو تنول فهذا من أعظم الخطأ والتناقض (١٢) (ص ١٩٤) .

بريد ابن فيم الجوزية أن يقول لنا ان المقلدين والفقهاء المتأخرين كانوا يجعلون الحديث النبوى صحيحا أو ضعيفا وفقا لما إذا كان يوافق مذهبهم ام لا . اى إنهم كانوا يحكمون المذهب فى الحديث ولا يحكمون الحديث فى صحة المذهب .

وقريب من هذا ما أشار إليه احمد أمين فى فجر الإسلام وضحاها من إكثار التابعين وتابعيهم من وضع الأحاديث لخدمة الأغراض السياسية والمذهبية . ونحن عندما نسنند إلى كلام ابن فيم وأحمد أمين فى الحديث لا نقصد إطلاقا النقل من السنة المشرفة ، وإنما عاصمنا حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) «من كذب على عامدا فليتبوا مقعده من النار» وكثير هم الكاذبون بإقرار المحدثين أنفسهم . يقول أحمد امين «من الغربب أننا لو اتخذنا رسما بياويا للحديث لكان شكل هرم طرفه الذهب ذو عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) ثم يأخذ فى

السعة على مر الزمان حتى يصل إلى القاعدة أبعد ما نكون من عهد الرسول مع أن المعقول كان العكس « ويقدم أحمد أمين أمثلة عديدة مسنمة من طبقات ابن سعد وابن حلكان وابن صخر وغيرهم على وضع الأحاديث فى عهد الأمويين لمصلحتهم وفى عهد العباسيين لتأييدهم وذم الأمويين ، وعن أثر أصحاب الديانات من يهود ونصارى ومجوس وأثر الشعوبيين فى وضع الأحاديث ، بل والأهم من هذا مما يتصل بحديث ابن قيم الجوزية الذى أوردناه ما يذكره أحمد أمين من أن : خلاف الفقهاء بين أهل حديث وأهل رأى حملت بعض الفقهاء من أهل الحديث على وضع أحاديث لملء الفراغ الذى لم يرد فيه حديث وذلك قد يكون فى حكمه موافقا لأهل رأى ولكنهم يتسترون به جريا على مذهبهم من اتباع الحديث وقد يكون مخالفا فى حكمه لمذاهب أهل رأى فىكون الحديث سلاحا لهم يستعملونه لمهاجمة أهل رأى (١٤) (ضحى الإسلام - ج٢ - ص ١٢٧) ، وهذا بفسر ما ذهب إليه ابن قيم الجوزية من أن المقلدين كانوا يضعفون الحديث أو يصححونه تبعا لمذهبهم . وعموما فإن لهذا الأمر كله حديثا مقبلا بما يحفظ على السنة النبوية قدسيتها كمصدر للتشريع وبما يدفع عنها فى نفس الوقت غائلة الواضعين والمنتطعين معا .

نعود إلى ما ذكره ابن قيم من نهى عن التقليد والاستئنان بالفقهاء .
بذل ابن القيم جهدا فكريا رائعا فى الرد على من أجاز التقليد

بحجج عقلية وأورد نهى الأئمة أنفسهم عن تقليدهم وعقد مجلسا للمناظرة بين مفلد وصاحب حجة ينتصر فيه لأصحاب الحجة الذين يلتزمون الحجة من مصادر التشريع مباشرة (القرآن والسنة) ويدحض فيه حجج المفلدين ، ومن أهم ما قاله فى هذا الشأن : «والعجب أن كل طائفة من الطوائف ، وكل أمة من الأمم ندعى أنها على حق، حاشا فرقة التقليد لا يدعون ذلك ، ولو ادعوه لكانوا مبطلين ! فإنهم شاهدون على أنفسهم بأنهم لم يعتقدوا تلك الأقوال لدليل قادهم اليه ورهان دلهم عليه وإنما سبيلهم محض التقليد ، والمقلد لا يعرف الحق من الباطل ولا الحالى من العاطل » ثم يستطرد قائلا : «وأعجب من هذا أنهم مصرحون فى كتبهم بطلان التقليد وتحريمه ، وأنه لا يحل القول به فى دين الله ولو اسنرط الإمام على الحاكم أن يحكم بمذهب معين لم يصح شرطه ولا توليته ، ومنهم من صحح النولية وابطل الشرط » (١٩) (ص ١٧٨ ، ١٧٩) والإمام هنا بنعبيبرنا اليوم هو المشرع والحاكم هو القاضى ، أى أن ابن قيم يرى عدم جواز النص فى القانون على أتباع مذهب معين لأن هذا شرط فاسد لا يصح فد تبطل معه ولاية القاضى فى بعض الآراء.

فما القول إذن فيمسا تنص عليه المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والتي نوجب على القاضى الرجوع إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة عند سكوت التشريع ، وهو النص

النافذ بيننا اليوم والذي يحاكم بمقتضاه المفكرون ويفرق استنادا إليه بين المرء وزوجه البس هذا فى رأى ابن قيم الجوزية حروجا عن صحيح الدين ؟

إن هذا وحده شاهد على أن دعوة ابن قيم للنهى عن التقليد والحث على الاجتهاد والرجوع بالشريعة إلى مصادرها الأولى لم تجد أذنا صاغية لدى المسلمين ، فهى دعوة تبعاتها ثقال ، أخفها صحوة العقل وإعمال الفكر وهو أمر بؤرق كسالى العقل الذين يؤثرون الاتباع على التجديد .

ان هذا الفقه العظيم لا يقابل بين المعقول والمنقول عن كتاب الله والسنة الصحيحة لرسوله بل يرى العقل كل العقل فى هذا المنقول المنوار ، إنه لا يرى ثمة تعارضا بين النص والمصلحة والعدل ، فالنص والعدل والمصلحة متلازمات لا انفصال بينها ، والتطبيق الصحيح للنص لابد أن يحقق المصلحة والعدل وينفى الجور والظلم أى أنه لا يتصور عقلا وباسخدام مناهج الشريعة نفسها تعارض النص مع المصلحة والعدل لان المصلحة والعدل ليسنا شيئا خارجا عن النص بل هما من مكوباته ومراميه يقول فى حديثه عن بناء الشريعة على مصالح العباد فى المعاش والمعاد : « هذا فصل عظيم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرح والمشقة وتكليف ما لا سبيل له ما يعلم أن الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم مصالح العباد

فى ععاش ' ' ، وهى عدل كلها ، ورعمة كلها ، ومصالح كلها ،
وحكمة فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرعمة إلى
ضدها ، وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من
الشريعة وإن أدخلت فيها بالنؤيل» .

نلك هى ملامح الصحوة الكبرى التى دعا إليها ابن قىم الجوزية فى
العقل الإسلامى . ودعوته كما ذكرنا مرارا فى اطار النص الشرعى من
الكتاب والسنة ، والمعقول ينظر إليه من خلالهما ، والمصلحة هى ما أتى
به النص ، والشريعة عدل ورعمة كلها من خلال الأدوات التى جاء بها
علم أصول الفقه كتفديد المطلق ونخصيص العام وسد ذرائع الفساد
واباحة الضرورات وغير ذلك حتى وأنه نهى عن النهى عن المنكر إن كان
بنرتب على هذا النهى منكر أكبر ، يقول رحمه الله : «سمعت شيخ
الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه ونور ضربه يقول : مررت أنا
وبعض أصحابى فى زمن التتار يقوم منهم يشربون الخمر ، فأنكر
عليهم من كان معى ، فأنكرت عليه وقلت له : إنما حرم الله الخمر لأنها
تبعء عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهؤلاء يبعءهم الخمر عن قتل النفوس
وسبى الذرية وأخذ الأموال فدعهم» .

فأبن هذا الفهم للشريعة السمحة من فهم من أعدوا قوائم للمفكرين
يلاحقونهم بالاعتبال الجسدى أو المعنوى بدعوى الرءة ، إنها غيبة العقل
وغيبة الفهم الصحيح للإسلام معا .

الفصل الثالث العقل والنقل

العقل فى تاريخ الفكر الإسلامى إما أن يراد به مقابلة النقل فيقال أهل النقل وأهل العقل وإما أن يراد به تبصر الحكمة والمعقول فيما أتى به المنقول ، ولا نبالغ كثيرا إن قلنا إن مفهومى العقل والنقل بهذا المعنى قد حكما تاريخ الفكر الإسلامى بأكمله فانقسم الفقهاء من أهل النقل إلى أهل حديث بالمدينة يغلبون النقل على العقل وأهل رأى بالعراق يفسحون مكانا للعقل إلى جوار النقل. كما جرت المقابلة بين الفقهاء الذين يستخرجون الحكم الشرعى من دليله فهم أقرب إلى النقل وبين المتكلمين الذين يبحثون فى القضايا الفكرية الكبرى كالجبر والاختيار وأوصاف الله وذاته والعدل والتحسين والتقبيح العقليين إلى آخر ذلك وفى داخل فريق المتكلمين جرت المقابلة بين المعتزلة الذين يقيمون للعقل اعتبارا كبيرا ، والأشاعرة الذين يمثلون فكر أهل السنة ويجعلون مساحة النقل عندهم أكبر من مساحة العقل . وإلى جوار هؤلاء وجد الفلاسفة المسلمون كالفارابى وابن سينا وأبن رشد وأبى حيان

التوحيدى وهؤلاء أكثر فرق المفكرين المسلمين احتفاء بالعقل وتمجدا له وإعمالا له واقتفاء لأثره . حتى أن فيلسوفا مثل الفارابى لم يتخرج عن البحت الفلسفى فى ظاهرة النبوة فتحدث فى كتابه . «أراء أهل المدينة الفاضلة» عن الوحي ورؤية الملك وأرجع ذلك إلى أكمل مراتب القوة المتخيلة لدى الانسان . ولم ينهض أحد من معاصريه وقتئذ إلى رميه بالكفر والتفريق بينه وبين زوجته ، بل نهض الغزالي بالحجة والمنطق الحسن يرد عليه فى كتابه تهافت الفلاسفة . وإن شئنا أن نرتب طبقات الفكر الإسلامى وفقا لاعتمادها على النقل واقتنابها منه أو اعتمادها على العقل لكان ترتيبها كالتالى : المتحدثون «أى رواة الحديث» والمفسرون الذين يعتمدون على الرواية فى التفسير ، ثم فقهاء الحديث الذين يعتمدون أساسا على النقل والرواية ، ثم فقهاء الرأى الذين يقربون من العقل والدرابة، ثم المتكلمون من الأشاعرة وأهل السنة ، ثم المتكلمون من المعتزلة وأهل العقل ثم الفلاسفة. ويأتى خارج هؤلاء جميعا المتصوفة الذين يملكون الطريق إلى الحقيقة لا إلى الشريعة ويعتمدون على البصيرة لا على الفهم ويتأون بأنفسهم عن العقل والنقل معا .

وإن المرء إذ يجول بين هذه البسانين الفيحاء للفكر الإسلامى ليأخذ العجب والإعجاب والتعجب والزهو والانبهار بهذه الثمار اليانعة المختلفة الطعم والمذاق التى حفل بها تاريخ الفكر الإسلامى . ثم إن

المرء ليعجب ويأسف في نفس الوقت أنه لا يروج بيننا اليوم إلا أقصى درجات هذا الفكر تزمنا وتمصبا وابتعاداً عن العقل واحتقاراً له ونمسكاً بالطقوس والشكليات وتكفير الآخرين واحنقارهم واستحلال دمايتهم وأموالهم دون أن نعبأ بفهم منطق التاريخ في تطور الفكر الانساني عموماً ومنه الفكر الاسلامي ودون أن نعبأ بالتوقف أمام قيمه العقل الذي أمرنا الله بأعماله .

وإذا أردنا أن نرسم منحى بيانيا للتطور العقلي للتراث الاسلامي منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حتى إغلاق باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري لأمكننا القول على وجه الإجمال إنه كان تطوراً من النقل إلى العقل ومن الرواية إلى الدراية ومن الترييد إلى التجديد. يقول المفسر الاسلامي العظيم أبو الفاسم الزمخشري . «العلم مدينة أحد بابيها الدراية والثاني الرواية...» والمشاهد أن العلم الاسلامي أخذ ينتقل من الرواية إلى الدراية حتى أغلق باب الاجتهاد والعقل في القرن الرابع الهجري .

يتحدث أحمد أمين في الجزء الرابع من ظهر الاسلام (ص ١٩٤) عن أسباب جمود الفكر الاسلامي وعودة العقل إلى الأتول بعد الازدهار بدءاً من القرن السادس الهجري وبرجع ذلك إلى أسباب عديدة منها غلبة العنصر الأعجمي على العنصر العربي وزوال المعتزلة في عصر المتوكل وهجوم التتر على العالم الاسلامي وانتشار العصبية المذهبية

الحادة بين المسلمين : الفقهاء ضد الصوفية، والصوفية ضد الفقهاء ،
ومعتزلة ضد السنية، وسنية ضد المعتزلة، وشيعة ضد السنية، وسنية
ضد الشيعة ، وشافعية ضد الحنفية وحنابلة ضد غيرهم. ومن المؤسف
أن هذه الخلافات لم تقتصر على الخاصة من العلماء بل أشرکوا فيها
العوام، والعوام عادة ضيقوا الأفق عديمو التسامح ، فكانت البلوى من
ذلك كبيرة، والنتيجة فظيعة" ..

أصبت با أستاذنا الجليل ، إنك تتحدث عن حال المسلمين فى القرن
السادس الهجرى وكانك تتحدث عن حالهم اليوم بعد حوالى تسعة قرون
لم تبرح قافلة التعصب مكانها .

وأتوقف قلبا أمام ما رصده أحمد أمين عن دخول العوام الى
معترك الخلافات المذهبية . والحديث عن العوام هنا ليس اعتمادا لمنهج
الطبقية الفكرية الذى يحلو للبعض الأخذ به فيتحدثون عن علم الخاصة
وعلم العامة ، بل هو حديث عن منهج تلقى العلم وأصول الإحاطة به .
فالعامى فى العلم هو من يأخذ منه القشور ويلتفت عن الجوهر أو من
يحيط ببعضه دون البعض أو من يستخدم ما أحاط به من قشور العلم
فى غير ما شرع له . وعندما تنتشر العامية فى علوم الدنيا فالأمر هين
يسير إذ تكفى المناقشة والمجادلة لكشف الغمة وإظهار الحق . أما
عندما تحيط العامة بعلوم الدين فالأمر جد خطير لأن العوام عادة أقرب

الى التعصب وأدنى إلى النحزب ماداموا يعتقدون أنهم يدافعهم عن علمهم القاصر إنما يدافعون عن إيمانهم فليكن هذا الدفاع إلى آخر رمق ولو بالسلاح . أرأيتم إذن أن العامية الثقافية سبب أصيل من أسباب النعصب والبعد عن العقل، وأول عوام الدين في ناربخنا الإسلامى هم الخوارج : آفة واضحة صريحة واجهوا بها عليا بن أبى طالب : «إن الحكم إلا لله» ولكن : ماذا يقصد بالحكم ؟ وماذا يقصد بكون الحكم لله؟ وكيف ومتى يكون ذلك ؟ هذه أمور لم يتوقفوا عندها كثيرا ولا يهتمهم أن يتوقفوا عندها مادامت العبارات عندهم واضحة صريحة.. وليس عجباً أن أول الخوارج كانوا من القارئين الذين أحاطوا بظاهر نص القرآن دون سبر معانيه. تلك الظاهرية الدينية، أو إن شئت فسمها العامية هى التى تفسر لنا حثهم عليا فى البداية على قبول التحكيم ثم خروجهم عليه بعد ذلك وتكفيرهم له لأنهم فى كلتا الحالتين كانوا يتبعون ظاهر النص ويغلبون الرواية على الدراية والنقل على العقل .

وهذا هو بالضبط حال خوارج اليوم من عوام الدين الذين يتمسكون بقشور الدين ومظاهره، ويتوقفون بهذه القشور والمظاهر عند لحظة تاريخية بعينها ، ويرفعون السلاح ، سلاح البندقية والمدفع أو سلاح التكفير والتجريح والخراج من الملة وكلاهما متكاملان .

ولا نحسب أن عوام الدين الذين يأسف أحمد أمين لاننتشار
السعصع ببنهم فى القرن السادس الهجرى والذين ناسف لهم فى
عصرنا هذا ، لا بحسب القارئ أن هؤلاء العوام منحصرين فى دائرة
الفقراء والمحيطين وشباب العاطلين المغر بهم، بل إننا نجدهم متناثرين
فى النجوع والقرى والأحياء الفقيرة كُنْ أئمة الزوايا وملاك الميكرفونات
الذين ينشرون الخرافة باسم الدين وبسوقون العامة الى معتقدات
ورثناها عن الاسرائيليات وعصور الانحطاط وهى أبعد ما تكون عن
ديننا الحق، دين العقل والحرية .

بل وفوق هؤلاء وإلى جوار هؤلاء ودعمًا لهم تأتي طائفة من الفقهاء
الذين يأخذون بالنقل دون تمييز بين ما هو فطعى منه وما هو ظنى ،
وما هو مرتبط بالتاريخ وما هو مطلق خارج حدود التاريخ ، وما هو
معقول وما هو غير معقول . بل يجعلون كل ما أتى به النقل سواء أكان
نصا فى القرآن أو سنة صحيحة أو غير صحيحة أو ترانا فقهيا على
مرتبة واحدة . هو حجة على المسلمين يلزمون المسلمين به وإلا فهم
خارجون من الملة لمجرد توقفهم للتساؤل، وبهذا يتحول قضايا الانسان
والمجتمع والعقل والحربة إلى أوامر تلقى من عوام الدين مستخدمين
سلاح القهر وحده ..

قارنوا بين هذا المناخ المتعصب المتحزب الكاره الرديء وبين ما يراه
عالم اسلامى رفيع القدر من حاملى لواء العقل وهو الشيخ محمد

مصطفى المراغى من أن من بلغتهم الدعوة وبلغهم الكتاب وآخذوا في النظر والاعتبار ولم يصلوا الى شىء من الايمان بعد الجهد والانصاف، هؤلاء امرهم الى الله.. والرأى عندى أنه أرحم من أن يعذبهم» (١٧) «حديث رمضان ..الهلال - ص٥٧» ولم يقل لنا العالم العظيم أنا مأمورون بقبلهم كما يرى بعض الفقهاء والسبب اليوم من عوام الدين . .

★★★

على أن هناك حقائق لا بد من اثباتها مادامنا نتحدث عن العقل والنقل وانعكاس ذلك على مناخنا الثقافى اليوم .

منها أنه مع إقرارنا بدور العقل فى تراثنا الفقهى، فإن هذا الدور كان محدودا بالمقارنة بالدور الذى لعبه العقل لدى المتكلمين أو لدى الفلاسفة المسلمين . فقد نشأ علم الفقه فى أحضان علم الحديث، وعلم الحديث كما هو معلوم علم اسنادى أى يعنى بالسند مصدراً لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم . ومثلما كانت الفلسفة هى أم العلوم العقلية الحديثة، كان علم الحديث هو المصدر الذى تفرعت عنه العلوم الشرعية وفى رحاب تقاليد هذا العلم الذى بذل فيه المحدثون جهداً شكلياً جارفاً للعادة فى تتبع السند وما اصطلح على تسميته بالجرح والتعديل ، ومعرفة النسخ والمنسوخ تربي الفقهاء والمفسرون الأوائل

واكتسبوا التقاليد الشكلية لهذا العلم النقلى. فليس غريبا أن تكون نشأة الفقه فى المدينة مرتبطة بتقاليد النقل الصارمة فيما يعرف بمدرسة الحديث التى يلعب نقل الحديث فيها دوراً يفوق دور العقل فى معرفة مضمون الحكم الشرعى. وليس غريبا أيضاً أنه عندما ابتعد الفقه عن موطن الحديث فى المدينة وتوطن فى العراق حيث معقل الحضارة الفارسية ظهرت مدرسة الرأى التى تتحوط فى الأخذ بأدلة النقل وتفسح للعقل مكاناً إلى جوار النقل فى مساحة تختلف ضيقاً وسعة بحيث لا يتعدى العقل على النقل .

ويوضح صاحب الفضيلة المرحوم الامام محمد ابو زهرة موقف أهل الفقه من موقع النقل والعقل فى الشريعة بعبارات واضحة قائلاً إن «الدين دائماً مرجعه الأول إلى النقل، وان كان الاسلام موافقاً فى كل قضاياها للعقل (١٨)» «تاريخ المذاهب الاسلامية ، ج ٢ ص ٥» أى أن المعقول عنده وعند أغلب الفقه يكون من خلال المنقول لأنه «إذا كان الأصل فى كل دين هو النقل والشريعة الاسلامية دين فلا بد أن يكون اساسها النقل، وموقع العقل هو فى تعرف مقاصد الشريعة ومراميها واستنباط ما وراء النصوص فيما لا يوجد فيه نص» أى بعبارة أخرى العمل على اكتشاف معقولية المنقول. أما أن يتعدى العقل على النقل أو يهدره فهذا هو المحذور بعينه عند كل الفقه حتى لدى أكثر اجنحته سعة وتسامحاً واعتماداً على العقل.

وفى هذا يقول الشاطبى فى الموافقات :

«إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل فى مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل» ويسندل على ذلك بأن النقل يضع للعقل الحدود، وأن العقل وحده لا يحسن ولا يقبح «على خلاف ما يرى المعتزلة» ثم يأتى الى الدليل الثالث وهو أهمها فيقول : «إنه لو جاز ذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهذا محال باطل وبيان ذلك : أن معنى الشريعة أن تحد للمكلفين حدودا فى أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم وهو جملة ما تضمنته فإن جاز للعقل تعدى حد واحد جاز له تعدى جميع الحدود لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدى حد واحد هو معنى إبطاله، أى ليس هذا الحد بصحيح ، وإن جاز ابطال واحد جاز ابطال السائر وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله (١٩) «الموافقات فى أصول الشريعة، طبعة دار المعرفة، ج ١، ص ٨٧ - ٨٨». وحرصنا على ايراد النص كاملا لأنه يوضح أبلغ الوضوح منهج الفقهاء من أهل السنة من المقابلة بين العقل والنقل ووضع كل منهما فى وضع مستقل منفصل عن الآخر بحيث يكون العقل تابعا للنقل مع أن تاريخ الفكر الإسلامى يشهد بأن هذا الوجود الاستثنائى المستقل لكل من العقل والنقل لم يكن قائما إلا فى تصور الفقهاء أنفسهم أما الواقع فقد كان يشهد تفاعلا مستترا بينهما .

وبفس هذا الموقف الفكرى من علاقة النقل بالعقل نجد عند فقيه سنى بارز مشهور عنه الاحتفاء بالعقل هو ابن قيم الجوزية، إذ يعقد فصلا فى الجزء الأول من كتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين» عنوانه : فى تحريم الافتاء فى دين الله بالرأى المتضمن لمخالفة النصوص» .. فهو بفهم الموقف من النصوص على أن أمر المسلمين ينقسم الى أمرين لا ثالث لهما : إما الاستجابة لله والرسول وما جاء به ، وإما اتباع الهوى فكل ما لم يأت به الرسول فهو من الهوى «فإن لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون أهواءهم ، ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ، إن الله لا يهدى القوم الظالمين» (القصص - ٥٠) ثم ان رد الننازع الى الله ورسوله دليل على أن كل الأحكام فى القرآن والسنة «وهذا الرد من موجبات الايمان ولوازمه فان انتفى هذا الرد أنتفى الايمان» (٢٠) «طبعة دار الحديث ، ج ١ ، ص ٥٤» .

إذن فالمنهج الفقهى فى تحديد العلاقة بين العقل والنقل يقوم على ركيزتين : تبعية العقل للنقل وتكفير صاحب العقل إذا جاوز النقل ، ثم جعل النشاط الفقهى نشاطا استنباطيا محضا يهدف الى التوصل الى الحكم الإلهى المضمرا سلفا فى مصادر النقل .. ولا يخفى أن هذا المنطق يحمل فى طياته بذور التكفير والتعصب التى سرعان ما تظهر كالتوء فى الخطاب الإسلامى فى أوقات التدهور الحضارى. حقيقة أن دعاوى الكفير والتعصب لم تكن شائعة إبان

فترات ازدهار العقل الإسلامى حيث كان الفقيه ينظر إلى رأيه باعتباره صوابا يحتمل الخطأ وإلى رأى غيره باعتباره خطأً يحتمل الصواب. واستقر الرأى على مشروعية تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان وأن للمجتهد آجرين إن أصاب وأجراً إن أخطأ، ولكن بقيت القضية المنطقية المعرفية بلا حل : مادامت محصلة الجهد الفقهي هى التوصل الى الحكم الشرعى الإلهى، ومادام هذا الحكم الاهيا فى جُوهره وما عمل الفقيه إلا استنباطه عبر الدليل المعتبر تسرعاً ، فإن هذا الحكم فى نظر المنعصين المقلدين واحد لا يتعدى وفى لحظة بعينها ولا يتغير فى الزمان والمكان . ولأن هذا المنطق كامن فى طبيعة الوصف العقلى للجهد الفقهي فقد ارتفعت صيحات التكفير فى عصور التدهور والانحلال . يقول أحمد أمين فى ظهر الإسلام فى تاريخه للحياة العقلية للمسلمين بعد القرن الرابع الهجرى : «ومن مظاهر هذا العصر الخلاف الشديد بين الفقهاء بعضهم مع البعض ، وبين السنية والشيعة ، حتى جرؤوا على البلاد الخراب. فكل مملكة نقسمتها المذاهب المخلفة، وكان النزاع شديداً بين بعضهم وبعض ، وكان الشافعية مشهورين بالشغب والتألب على خصومهم ، ومن مثل ذلك ما حكى بعض المؤرخين من أن الحنابلة قد بنوا مسجداً ببغداد ، واستعانوا بالعميان الذين كانوا يأتون بالمسجد فإذا مر بهم شافعى ضربوه بعصبهم حتى يموت.. ويحكون انه لما توفى ابن جرير الطبرى المؤرخ الكبير، دفن بداره ليلا سرا لأن

العامّة اجتمعت ومنعت دفنه نهارا لتألب الحنابلة عليه .. ويحكى لنا
ياقوت فى معجم البلدان أن بلادا كثيرة خربت بسبب الخلاف بين
المذاهب وتعصب كل لمذهبه (٢١) «ظهر الإسلام ، ج ٢ ص ٤» ..
ويذهب بعض المحدثين لحل اشكالية التعارض بين وحدة المصدر
الإلهي وتعدد الأحكام الفقهية المستمدة من المصدر الإلهي الواحد تعددا
يصل أحيانا الى حد التناقض ، يذهب البعض إلى ترديد مقولة أن فى
اختلاف الفقهاء رحمة ، وأن مرونة الشريعة يجعل بوسعها أن تقدم
عديدا من البدائل التشريعية باختلاف الأزمنة وأن هذه البدائل لا ينفى
بعضها البعض ولكن يحل بعضها محل البعض، فهى بدائل مشروطة
بظرفها الزماني والمكاني وهذا قول على المستوى النظرى معقول
ومقبول.. وإنما انطباقه على المستوى العملى مرهون بشروط ومحكوم
بضوابط . منها أن يستمر الجهد العقلى لفقهاء المسلمين فى تقديم
البدائل كلما تطورت الأحوال الاجتماعية وابتعدت عن الحالة النموذجية
التي نزل بسببها النص. وهذا الجهد العقلى فى الموازنة بين النص
الثابت والواقع المتغير قد توقف منذ القرن الرابع الهجرى وشاع النقل
لا عن النص الأصيل بل عن أقوال الفقهاء التي هى موازنة بين النص
وبين واقع اجتماعى مخالف كليا أو جزئيا للواقع المعاصر . ومهم أن
ينفق المسلمون على ضوابط يتم بها تحييد تحزبات وتعصبات السياسة

من أن تتدخل فى صياغة نتيجة النشاط الفقهي . والتاريخ الاسلامى
وإن كان يشهد بحيادية الفقه فى علاقات القانون الخاص (الاموال
والاسرة) فإن الصراعات السياسية كان لها أثر كبير فى الانقسامات
الفكرية الكبرى مثل السنة والشيعة وفقه الخوارج . وتنعكس هذه
التفضيلات السياسية على الفقه اليوم عندما يتعلق الأمر بالحديث عن
الشورى هل هى معلمة أم ملزمة كما تنعكس التفضيلات الاقتصادية
عند الحديث عن موقف الإسلام من الملكية وهناك أمثلة كثيرة أخرى.
حينئذ يصبح القول بتعدد البدائل الاسلامة فى نفس الزمان والمكان
نوعا من التناقض الفكرى ويصبح القول بوحدة الحقيقة الاسلامية فى
هذا الصدد نوعا من الاستبداد السياسى ونفى الآخرين باسم الدين .
وتلك معضلة كبرى ..

وعن هذا المعنى يتحدث محمد عابد الجابرى فى دراسته عن بنية
العقل العربى فيقول مشيرا إلى مسلك الأقدمين فى فهم النصوص :
«لقد تعاملوا مع الألفاظ كأنها منجم للمعاني وأخذوا يطلبون منها ما
يريدون ، أى ما يستجيب لآراء ونظريات جاهزة هى آراء المذهب
سياسيا كان أو عقدياً أو فلسفياً أو عرفانياً . هنا تنتزع اللفظة أو
العبارة من سياقها لتضمن معنى جاهزا ، وبما أن مصداقية المذهب
تتوقف على النجاح فى جعل النص الدينى يتضمن ما يقرره من وجهات
نظر فإن كل الفعالية تتركز حينئذ فى تطويع اللفظ لجعله يتضمن آراء

المذهب» (ط . مركز دراسات الوحدة العربية ، ص ٥٦٢) ، و قريب من هذا ما ذهب إليه أحمد أمين عبر حديثه عن مذاهب التفسير في العصر العباسي الثاني إذ يقول ، «وهكذا نشعبت الآراء واختلفت المذاهب ، وأصبحوا يخضعون القرآن للمذاهب بعد أن كانت بخضع المذاهب للقرآن» (ظهر الاسلام ، ح ٢ ، ص ٤٥٤)

كيف يمكن إذن في إطار نظرية تعدد البدائل الإسلامية أن نضمن حيادية هذه البدائل وأن هذه البدائل إسلامية فعلا وليست مجرد نفضيات سياسية واجتماعية تسند إلى نص ديني يقبل التأويل؟ سؤال مطروح على العقل الإسلامي المعاصر للإجابة عنه .

إن القائلين بتعدد البدائل في إطار الدليل الشرعي يجعلون من توافر الطرف الاجتماعي الذي وجد فيه البديل (التطبيق وليس النص) شرطا للاخذ به ، وهذه بطبيعة الحال نظرة متقدمة تدرك سببية الجهد الفقهي من ناحية وفتح الباب لمزيد من الجهد الفقهي المناسب لعصرنا من ناحية ثانية ، ولكن هذه النظرة ليست مجمعا عليها من مختلف البارات السائدة في عصرنا اليوم . فهناك من الفقهاء المعاصرين من ينفون الطابع الانساني عن النشاط الفقهي ويعتبرونه توصلا إلى الحقيقة الإلهية الواجبة الإتباع وهذه نظرة توصل وتكرس نظرة العوام

من الخوارج المتحاورين بالسلاح ، فالحقيقة الفقهية فى نظرهم هى كشف عن الحقيقة الالهية وما عداها كفر يستوجب التقويم. بل ان هذه النظرة النفلية المتعصبة الضيقة وجدت ترديداتا فى بعض الأحكام القضائية التى أشهرت كفر المفكرين وردتهم .

★★★

ونحيل القارئء للاطلاع على ملامح هذا الاتجاه الذى يقدر النشاط الفقهى وينظر إلى ما يتوصل إليه الفقهاء باعباره حكما الاهيا، إلى ما كنبه فضيلة الأسناذ الدكتور محمد مصطفى شلبى وهو من الرعيل الأول لعلماء الأصول المعاصرين ، له رسالته المتميزة فى تعليل الاحكام ، كتب فى كنايه عن تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين (الشروق ، ١٩٨٧) يقول : «ان المجنهد لا يشرع وإنما يستنبط أحكام الله من أدلتها» (ص ٥٣ - ٥٤) ويكرر نفس القول فى مواضع متفرقة معتبرا أن آراء الفقهاء هى كشف عن الحكم السرى المضمرة فى مصادر الشريعة ، وقد كتب هذا الكتاب أساسا ردا على ما ورد بكتابنا «المجمع والشريعة والقانون» (الهلال - ١٩٨٦) . إذ مع إقرارنا اليوم بما فى كتابنا من بعض مواطن الشطط إلا أننا آثرنا فى ذلك الوقت عدم الرد حفاظا على مكانة أستاذ جليل تخرجت الأجيال على يديه ثم أخرج كتابا يحوى من السب وعبارات التكفير أكثر مما

يحوى من المناقشة الهادئة وكانى به حتى لو سلمنا بصحة حجته يغلق باب العودة إلى الصواب على من أخطأ كما يغلق باب الإياب على من شرذ . وأدركنا ومازلنا ندرك ما برده أساندة فلسفة القانون من أن مصالح المهنة القانونية هي أحد عوامل ثبات نظم القانون ، كما أدركنا ومازلنا ندرك أن تفديس الفقه لابد وأن يؤدي في النهاية إلى نفي الآخرين وتكفيرهم وهو نفس المنطق الذي يعتمده عوام الخوارج فضلا عن نفر من السيوخ الأجلاء .

ونحمد الله أن هذه النظرة في قدسية الفقه والتي توسع إلى حد كبير مجال ما هو منقول على حساب ما هو معقول ، نحمد الله أنها ليست نظرة مستقرا عليها في المنهج النقلى ، وليراجع من يشاء ما كتبه الفقيه البارز د . محمد فتحي عثمان في كتابه « الفقه الإسلامى والتطور » والذي يقول فيه صراحة . « أما الأحكام الفقهية فهي أحكام من صنع البشر وصلوا إليها عن طريق الفقه والاجتهاد » (ص ١١٩) ومع ذلك ولأن البعض منا يعنون بمناقشة الشخص قبل مناقشة الفكر فقد مرت هذه الكتابات كالنسمات الباردة نداعب الفقهاء والخوارج دون أن ينهض أحد لرد الكفر والمروق المزعومين .

بلى ولماذا نذهب بعيدا ، فإن تفديس الفقه على النحو الذى يذهب إليه المقلدون المحدثون نافخو الكبر فى نيران التعصب ، هذا التفديس

كان منهيًا عنه من الفقهاء الذين يفسحون مجالًا للعقل مثل أبي حنيفة الذي يروى عنه فصوله : «قولنا هذا رأى (لاحظ كلمة رأى هنا) وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جأنا بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منا» وقيل له يوما ، «يا أبا حنيفة هذا الذى تفتى هو الحق الذى لا شك فيه ؟» ، قال . لا أدرى لعله الباطل الذى لا شك فيه .

وعلى أى حال فثمة نساؤلات مشروعة نوجهها إلى الفائلين بنعقد البدائل الشرعية بتغاير الظروف ، وأهم هذه النساؤلات هي . لماذا توقفت هذه البدائل الفقهية عن التجدد والإثمار منذ القرن الرابع الهجرى الأمر الذى جعل الفقه فى كثير من استنباطه غير مواكب للتطورات الإجتماعية فى المجتمعات الإسلامية خاصة فى العصر الحديث.. والنساؤل الثانى: هل هذه البدائل الفقهية قابلة للتجدد إلى ما لا نهاية ، على فرض صحة الاجتهاد فى ظل نص ثابت لا بتغير علما بأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية والمنتهى لا يحكم غير المنتهى (الشهرستاني).. الأمر فى فلسفة القانون الوضعى محسوم فيما يعرف بأشكالية الثغرات فى القانون حيث يزداد اغتراب النص القانونى عن الواقع الإجتماعى كلما تطور هذا الواقع وبعدت المسافة بين وقت التشريع ووقت التطبيق ، هنا يقوم الفقه والحيلة بدورهما فى

سد النقابات الى ان يندخل المشرع لكن هذا التدخل التشريعي في
النشريب: إسلامي غير منصور لتوقف الوحي هنا تصبح المهمة بأكملها
ملقاة على عاتق الفقه في إطار قواعد التفسير اللغوي والخريج
الأصولي. فهل ينهض الفقه بهذه المهمة إلى ما لا نهاية ؟

الإجابة على السائل الأول عن أسباب توقف الاجتهاد وشيوع
التقليد والفقه المذهبي موجودة بشكل تقليدي عند بعض المؤرخين
والأصوليين ، يرجعون ذلك إلى غزو التتار تارة ، وإلى ضعف الخلافة
تارة، وإلى الجمود الفكري تارة أخرى .

ولكن محمد عابد الجابري يقدم إجابة أخرى مستندا إلى طبيعة
العلاقة بين النص والواقع. يقول الجابري: .. «رهن الفقهاء التشريع
بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى ، وهي علاقة محدودة بحدود معينة
لا يتعداها ، مما جعل اغلاق باب الاجتهاد أي انغلاقه نتيجة حتمية،
ذلك لأن استثمار النص انطلاقا من اللفظ وطرق دلالاته على المعنى كان
لابد أن ينتهي الى استنفاد جميع الامكانيات التي تتيحها اللغة وهي
امكانيات محدودة.. هذا في حين لو أسس التشريع أصلا على مقاصد
الشريعة وهي مقاصد تؤسسها المصلحة العامة والمثل العليا وليس
المواضع اللغوية لما انغلق باب الاجتهاد ولما كان غلقه ممكنا ولا حتى
مسموحا به» (٢٧) (بنية العقل العربي، ١٠٥) وإذا سمح لنا الجابري

ان نستخدم عبارات مغايره لإيضاح مقصوده لجاز لنا القول انه يرى أن غلق باب الاجتهاد لم يحدث نتيجة عوامل خارجية بل للطبيعة الداخلية لمنهج الاستدلال الفقهي لكون هذا المنهج قد استنفذ اغراضه تماما باستنفاد تكنيكات المواعة بين اللغة والواقع فهل يتاح لهذا المنهج النقلى الصرّف أن يعاد أحباؤه ويلبى حاجة المسلمين في واقع مغاير تمام المغايرة ؟ أم أن السبيل هو مزيد من الانفتاح المنهجي والاستدلالى على العقل ؟ وكيف يكون ذلك ؟ سؤال مطروح للحوار الجاد .

أضع المقدمة في مكان الخاتمة وأقول : إنى أرى سبواً قد أشرعت من غمادها تستعد لخوض المعركة. وألمح السنة حدادا قد تهيأت للتناوب بالألقاب لما تتوهمه دفاعا عن الإسلام . وكأني بقصة الشعبي تتكرر كل يوم في زماننا هذا . فيذكر ابن الجوزي بأن «الشعبي في أيام عبد الملك نزل تدمر فسمع شيخا عظيم اللحية يقول إن الله خلق صورين في كل صور نفخيان نفخة الصعق ونفخة القيامة . فرد عليه الشعبي إن الله لم يخلق إلا صورا واحدا وإنما هي نفختان ، «فقال لى : يا فاجر إما يحدثنى فلان وترد على ! ثم رفع نعله وضربنى بها، وتتابع القوم على ضربها ، فما أقتلوا حتى قلت لهم إن الله خلق ثلاثين صورا» .

أقول : إن الأمر ليس أمر معركة ودفاع وهجوم، وإنما هو أمر عقل يتساءل تساؤلات جديدة مطروحة على العقل الإسلامى تتطلب المجادلة ولا تطلب المقاتلة . مجادلة فى ظل ادب المجادلة فى الإسلام . ويئس زمان يكتب فيه على المسلم أن يوقف تساؤلات عقله حتى يثبت للأخرين صحة اسلامه . وأدب المجادلة تعلمناه من القرآن عند مجادلة من خالفونا فى العقيدة ، فما بالناس إذا جادل بعضنا البعض. ولنتأدب بأدب الرسول صلى الله عليه وسلم. فعن عائشة رضى الله عنها قالت، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله رفيق يحب الرفق فى الأمر كله» . وعن أنس رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إن الله رفيق يحب الرفق ويعطى على الرفق ما لا يعطى على العنف وما لا يعطى على ما سواه» . وعن أنس رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : «يسرورا ولا تعسرورا وبشروا ولا تنفسورا» . فأين نحن من أدب الرسول ؟ .

الفصل الرابع هل النصوص معقولة؟

هل ثمة دلالة ثقافية لكون العقل فى اللسان العربى نقيض الحرية ؟ فالعقل لغة يعنى القيد والربط وهو نقيض التحرر والانطلاق . لقد تتبع محمد عابد الجابرى معنى العقل لغة فى دراسنه المهمة والمتعة عن بنية العقل العربى . ويهمنا هنا ما لاحظنه من أن العقل فى لساننا العربى يعنى الربط . يقولون : «وعقل البعير يعقله عقلا .. والعقال الرباط الذى يربط به .. واعتقال الشخص حبسه وتقييد حريته ، واعتقل فلان لسانه أى منعه من الكلام ، وعقل الدواء البطن أى امسكها والرجل العاقل ليس هو المفكر المنطلق بفكره إلى أفاق المعرفة الرحبة بل هو «الجامع لأمره ورأيه» وهو الذى يحبس نفسه ويردها عن هواها .

فإذا سلمنا بأن اللغة مؤشر واضح على وعى الجماعة بذاتها وبما حولها وعلى مختلف ضروب تصوراتها ومفاهيمها لسلمنا على وجه اللزوم بأن العقل فى تراثنا الثقافى العربى يحمل معنى القيد أكثر مما يحمل معنى الحرية .. والالتزام أكثر من الانعتاق، بعكس ما هو الحال فى ثقافات إنسانية عديدة حيث يتلازم العقل مع القدرة على اكتشاف

المجهول وتجاوز الماضي العتيق إلى آفاق المستقبل المشرق الذى كان
مجهولا وأصبح معلوما بفعل العقل وحده .

ولا نرى أبلغ فى تصوير الثقافة العربية لقيمة العقل من قول فخر
الدين الرازى فى وصفه لمغبة العقل وسوء عاقبته حيث يقول :

نهابة إقدام العقول عقال

وأكثر سعى العالمين ضلال

وأرواحنا فى وحشة من جسومنا

وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا

سوى أن جمعنا فيه قبيل وقالوا

ومن قبيل إلحاق معنى العقل بمعنى القيد والمنع فى الثقافة العربية

نلك المناظرة التى جرت بين اثنين من كبار مفكرى العصر العباسى

الثانى : بين أبى الحسن الأشعرى وأستاذه الجبائى ، فقد روى أن

رجلا سأل الجبائى هل يجوز أن يسمى الله عاقلا ؟ فقال الجبائى : لا ،

لأن العقل مشتق من العقال ، والعقال بمعنى المانع، والمنع فى حق الله

محال .

فقال الأشعرى للجبائى : فعلى قياسك لا يسمى الله تعالى حكيمًا ،

لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام ، وهى الحديد المانعة للدابة من

الخروج .. إلى آخر هذه المناظرة الممتعة «٢٨» «ظهر الإسلام ، ج ٤ ، ص ٦٨» .

هذا الربط بين العقل والقيّد في الثقافة العربية يعبر عنه محمد عابد الجابري أوضح تعبير وستشهد عليه أبلغ اسنشهد حين يقول في بحثه عن بنية العقل العربي : «إن العقل بمثابة قيد للمعاني ، فهو يقيدها ويحفظها ويربطها ، وقد وردت في هذا المعنى آيات كثيرة في القرآن منها قوله تعالى : «..... سمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون» «٣٩» «البقرة . - ٧٥» أي من بعد ما فهموه وقيدوه ووعوه .. وفي هذا المعنى بنسب الى عمر بن الخطاب قوله : «ولما أنزل الله آية الرجم فقرأناها وعقلناها ووعيناها» كما يروى أن شخصا سأل أنس بن مالك قاتلا : «أخبرني بشيء عقلته عن النبي» أي أخذته وقيده ووعيته» إذن فالعقل . هو عملية تقبيد وحفظ للمعاني التي نلقى «٣٠» «بنية العقل العربي ١٠٨» ويؤكد ذلك المعنى حديث القاضي عبد الجبار عن العقل إذ يقول : «فأما العقل فإنما يوصف بذلك لوجهين : أحدهما أنه يمنع الاقدام عما تنزع اليه نفسه من الأمور المشتهاة المقبحة في عقله ، فشبه هذا العلم بعقل الناقة المانع لها عما تستهيه من التصرف ، الثاني أن معه تثبت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال ، فمن حيث اقتضى ثبات سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال شبيه بعقل الناقة المقتضى لثباتها» .

فالعقل الناقل الحافظ الذى يعى الماثورات ويحفظها ويضبطها ويمنع صاحبه من الانطلاق بفكره إلا ملاصقا إياها غير متقدم أو متأخر عنها هو المقصود بالعقل فى كلاسيكيات الثقافة العربية .

وقد ترتب على هذا الفهم المحافظ لمعنى العقل ووظيفته عند العرب الأوائل ، وهو الفهم الذى مازال متسلطا علينا دون أن نعى حتى يومنا هذا ، ترتب على هذا الفهم عدة أمور أسهمت فى مجملها فى شيوع التقليد على حساب التجديد ، والمحافظة على حساب الابداع ، والخضوع المذعن لسلطة السلف على حساب النظرة النقدية الى الماضى واستنراف المستقبل ، والتعصب على حساب التسامح ، وهذه كلها من آفات العقل الإسلامى اليوم .

أول هذه الأمور أنه فى جذور تراثنا الفكرى والفقهى لم تكن تتم المقابلة بين العقل والنقل باعتبارهما قطبين متباعدين بل كان ومازال ينظر إلى العقل على أنه وعاء الاحاطة بالنقل والمحافظة عليه ، وإن صحت العبارة فالعقل فى تراثنا هو عقل نقلى وليس عقلا نقديا .

المقابلة بين العقل والنقل لم تعرف فى التاريخ الفكرى الإسلامى وإنما نحسب أن العقل والنقل لم يوضعا موضع المقابلة والمعارضة عند مفكرى المسلمين إلا فى عصور متأخرة من تاريخهم عندما فرضت اشكالية التعارض بين النص الثابت والواقع المتغير نفسها بالحاح على

الفكر الإسلامي ، أما قبل ذلك وفي العصور المبكرة فقد كانت المقابلة تتم بين أهل الرأي الذين يتحررون نسبيا من سلطة المأثور انحيازًا إلى المصلحة الاجتماعية وأهل النص أو الحديث الذين يتمسكون بالمأثور ويتشبثون به ولو على حساب مصالح المسلمين .

وتأييدا لما ذكرناه عن الفهم النقلى لفقهاء المسلمین الأوائل المعنى العقل تنتفخص هذا المعنى عند ابن قيم الجوزية وهو واحد من أبرز فقهاء المسلمين الذى يوصفون من الباحثين المحدثين بالعقلانية فالمنقول عنده معقول على وجه القطع واللزام .. فقد عقد فى كتابه اعلام الموقعين فصلا تحت عنوان «كل ما فى السريعة يوافق العقل» يقول فى افتتاحه : «فهذه نبذة يسيرة تطلعك على ما وراءها من أنه ليس فى الشريعة شىء يخالف القياس ، ولا فى المنقول عن الصحابة الذى لا يعلم لهم فيه مخالف ، وأن القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها وجودا وعدمًا ، كما أن المعقول الصحيح دائر مع أخبارها وجودا وعدمًا ، فلم يخبر الله رسوله بما يناقض صريح العقل ، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل» ٣١ «ج ٢ ، ص ٦٢» . هذا الفقيه البارز ينحاز إلى مبدأ معقولية النص بالضرورة مواجهها بذلك فريقا آخر من الفقهاء والمنتكلمين كان يرى أن أوامر الشريعة واجبة التطبيق على وجه التعبد دون نظر إلى معقولية ما أتى به النص الذى لا نستطيع أن نتوصل إليه

بتفهامنا القاصرة ، فالحديث عن معقولية أحكام الشريعة سؤال غير مشروع فى نظرهم ، فيقول قائلهم : «إنا نرى الشريعة قد فرقت بين المتماثلين وجمعت بين المختلفين ولو كان الأمر بالعقل لجمع بين المتماثلين وفرق بين المختلفين . فالشارع أوجب قضاء الصوم على الصائت دون الصلاة مع أن الصلاة أولى بالمحافظة عليها ، وحرم النظر إلى العجوز الشوهاء القبيحة المنظر إذا كانت حرة ، وجوزه إلى الشاب البارة الجمال إذا كانت أمة . واكتفى فى القتل بشاهدين دون الزنا . وحرم المطلقة ثلاثا على الزوج المطلق ، ثم أباحها له إذا تزوجت بغيره ، وحالها فى الموضوعين واحدة . وأباح للرجل أن يتزوج أربعاً ولم يباح للمرأة إلا واحداً مع قوة الدواعى فى الجانبين . وقطع بد السارق لكونها آلة العصية ، ولم يقطع اللسان الذى يقذف به المحصنات ولا العضو الذى يزنى به . وأوجب الزكاة فى خمس من الإبل وأسقطها عن عدة آلاف من الخيل الخ الخ .. فلو كان الأمر بالعقل لكان الحكم غير هذا» ٢٢٢ .

ويلاحظ هنا أن الفريقين لم يباغتسا مسألة الزام النص الماثور قرأنا كان أو سنة أو عملاً لصحابى أو اجماعاً ، فالأولون ويمثلهم ابن القيم يرون الزام النص وهو معقول بالضرورة «وليس لكونه معقولا بالضرورة» فالمعقولية عندهم وصف للنص وليست سبباً للزاميته ، والآخرون

أراحوا انفسهم من مسألة البحث فى المعقولة النصية وذهبوا الى الزام النص رغم ما يبدو من عدم معقوليته .

فلننابح قليلا الجهد الذى بذله ابن قيم الجوزية لاثبات عقلانية النص أو معقوليته وهو جهد كان محكوما بالاطار الثقافى أو المعرفى الذى كان سائدا فى عصره بحيث قد سختلف معه الباحثون النقليون اليوم فيطرحون تبريرات عقلية أخرى تبرر النص الثابت .. فيورد ابن القيم عشرات الامثلة التى يرددها القائلون بأن الشريعة فرقن بين المتماثلين ويضف الى ذلك أمثلة أخرى يرددها الفائلون بأن الشريعة جمعت بين المخلفات. من ذلك أنها جمعت بين العاقل والمجنون والطفل والبالغ فى وجوب الزكاة ، وجمعت بين الهرة والفارة فى طهارة كل منهما ، وجمعت بين الميتة وذبيحة المجوسى فى التحريم، وبين الماء والتراب فى التطهير « ٣٣ » ثم بورد موقف علماء المسلمين ورددهم على قضية معقولة النص من أمثال ابن الخطيب وأبى الحسن البصرى وغيرهما وهى ردود بلغت من الشائق الفكرى حدا يجعلها تقف الى جوار أرقى البحوث فى فلسفة التشريع ، ولكن ابن قيم الجوزية بنحو فى مسار تبريره لمعقولة النص منحنى يخلف عن هؤلاء جميعا. فهو يتناول كل مسألة من مسائل الشبهة يحاول إبضاح وجه الحكمة فى إطار فلسفى عام مبناه أن المعقول لابد أن ينفق مع المنقول وأن المنقول لابد أن يكون

معقولا ، وهو فى حديثه عن معقولية النص إنما يقدم تبريرات من خارج النص ذاته، وبالتالي لا تكتسب قداسته. وقد يختلف معه الآخرون أو يتفقون تبعا لمنطقتهم الخاص أو لرؤاهم الذاتية أو منطق عصرهم الذى يعيشون فيه. أنظر إليه مثلا كيف يبرر السمييز الشرعى بين السارق والمختلس والمنتهب والغاصب فدفول : «وأما قطع يد السارق فى ثلاثة دراهم ، وترك قطع المختلس والمنتهب والغاصب فمن تمام حكمة الشارع أيضا .. فإن السارق لا يمكن الاحتراز منه لأنه ينقب الدور ويهتك الحرز ويكسر الففل ولا يمكن صاحب المتاع الاحتراز بأكثر من ذلك فلو لم بشرع قطعه لسرق الناس بعضهم بعضا وعظم الضرر واشتدت المحنة بالسراق بخلاف المنتهب والمختلس فإن المنتهب هو الذى يأخذ المال جهرة بمرأى من الناس فيمكنهم أن يأخذوا على يديه ويخلصوا حق المظلوم أو يشهدوا له عند الحاكم ، وأما المختلس فإنه إنما يأخذ المال على حين غفلة من مالكة وغيره فلا يخلو من نوع من النفرط...» وعندما يتحدث عن معقولية قصر عدد الزوجات على أربع دون ملك اليمين بقول «.. ثم من الناس من يغلب عليه سلطان هذه الشهوة فلا نندفع حاجنه بواحدة فأطلق له ثابئة وثالثه ورابعة وكان هذا العدد موافقا لعدد طباعه وأركانه وعدد فصول سنته ولرجوعه الى الواحدة بعد صبر ثلاث عنها» ... وفى تفسيره لباحة التعدد للرجل

دون المرأة يقول : «... لما كانت المرأة من عاداتها أن تكون مخبئة من وراء الخدور ومحجوبة في كن بيتها وكان مزاجها أبرد من مزاج الرجل وحركتها الظاهرة والباطنة أقل من حركته ، وكان الرجل قد أعطى من القوة والحرارة التي هي سلطان الشهوة أكبر مما أعطيته المرأة وبلى بما لم تبل به أطلق له من عدد من المنكوحات ما لم يطلق للمرأة وهذا مما خص الله به الرجال ، وفضلهم به على النساء كما فضلهم عليهن بالرسالة والنبوة والخلافة والملك والامارة وولاية الحكم والجهاد وغير ذلك ..» «٢٤» ج ٢ ، ص ٩١ .

وليس بوسعنا ولا من قصدنا أن ننبع التفسيرات التي قدمها ابن القيم لمعقولية النص وهي كثيرة وإنما أردنا بهذه الاستشهادات من كتاباته أن نبين ذاتية ونسبية التبرير العقلي للنص المانور وكيف أن هذا المنهج لا بد أن يكون محكوماً بإطار الثقافة السائدة في حقبه تاريخية معينة في ظل الالتزام بمبدأ أن المعقول بدور مع المنقول وجوداً وعدمًا والعكس مرفوض لكونه كفراً بواحا .

★★★

وعلى الطرف الآخر كان هناك موقف مناض من قضيه معقولية النص يرفض الاستناد الى هذه المعقولية للامتداد بالأحكام الشرعية الى مجالات أخرى لم تعرفها النصوص عن طريق القياس لاتحاد

العلة . أن هؤلاء يرفضون مبدأ التعليل أساسا لأن النصوص غير معقولة وبالتالي ما نراه نحن علة لها قد لا يكون كذلك .. والحل في نظر هؤلاء هو التمسك بظاهر النصوص دون حاجة للبحث في معقوليتها وأبرز هؤلاء هم أصحاب المذهب الظاهري وأبرز ممثليه هو ابن حزم الظاهري الاندلسي .. لقد أدار أصحاب هذا المذهب ظهورهم لكل التراث الفقهى من القياس والاسدلال وأعلنوا التزامهم بظاهر النصوص وحدها .. ولا يحسن القارئ في هذا المذهب تضيقا على المسلمين بل هو النوسعة كل السعة لأنه ضيق تماما من دائرة المنقول بأن أخرج منه ذلك التراث الهائل من قياس الفقهاء وحصره في دائرة الكتاب والسنة وهو بالتالي فتح الباب على مصراعيه للمعقول فيما لم يرد فيه نص في القرآن والحديث الثابت عملا بما يسمى بمبدأ الاستصحاب أى استصحاب الأصل وهو الإباحة . فإذا علمنا أن الاحكام الشرعية العملية التي وردت في الكتاب والسنة هي أحكام قليلة لأدركنا المساحة الهائلة التي احتلها العقل عند أصحاب المذهب الظاهري هؤلاء . ولا غرو في ذلك فإننا نجد تمجيذا للعقل عند ابن حزم الظاهري قل أن نجده عند فقيه آخر .. والمعقول عنده ليس معقولا من داخل النص كما ذهب الى ذلك ابن قيم الجوزية فالنص عند ابن حزم لا يعقل بل يؤخذ في ظاهره. ولبس معقولا في مواجهة

النص بطرح اشكالية الاختيار والموازنة بل هو معقول خارج النص
تماما .

فكل ما لم يرد به نص صريح في القرآن والسنة هو معقول عملا
بمبدأ الاستصحاب .. والى جانب ذلك ليس هناك حديث عن العقل مع
النص الصريح .. يقول ابن حزم الظاهري في كتابه «الأحكام في
أصول الأحكام» في الباب الذي أفرد له لاثبات حجة العقول والذي يرد
فيه على المتصوفة القائلين بأنه لا يعلم تسيء إلا باللهام ، وعلى الشيعة
الذين يرجعون بالعلم الى قول الإمام ، وعلى أهل السنة الذين يستندون
الى الخبر، وعلى مقلدى واتباع المذاهب ، يقول ابن حزم: «بطل أن يعلم
صحة الخبر بنفسه إذ لا فرق بين صورة الحق منه وصورة الباطل فلا بد
من دليل يفرق بينهما وليس ذلك إلا بحجة العقل المفرقة بين الحق
والباطل» ٢٥ «ج ١ ، ص ١٣» .

ولعله من المثير للدهشة أن صاحب المذهب الذي يرفع لواء التمسك
بظاهر النصوص ، والنأي عن الرأي والقياس في استنباط الأحكام هو
نفسه الذي يفرد للعقل تلك المكانة الكبرى كوسيلة للمعرفة، ولكن سرعان
ما تزول الدهشة اذا استعدنا مفهوم ووظيفة العقل في صميم الوجدان
العربي وهي الوظيفة الحافظة الضابطة الناقلة وليست الوظيفة المبدع
الناقدة . فالعقل عنده ليس حاكما على النقل بل محكوم به تابع له.

وظيفته اثبات صحة حقائق الشرع والدين مثل «اثبات حدوث العالم وآن الخالق واحد لم يزل وصحة نبوة من قامت الدلائل على نيوته .. والعمل بما صححه العقل من ذلك وسائر ما هو فى العالم موجود» وليس من مؤهلات العقل لديه التوصل الى وجوب : «آن يكون الخنزير حراما أو حلالا أو أن تكون صلاة الظهر أربعا وصلاة المغرب ثلاثا .. أو يقتل من زنى وهو محصن فهذا مما لا مجال للعقل فيه ، لا فى ايجابه ولا فى المنع منه ، وإنما العقل فى الفهم عن الله تعالى لأوامره» ومدهش أن ماوصل اليه ابن حزم الأندلسى فى هذا العصر المبكر هو نفس ما يردده بعده بفرون طويلة الفلاسفة الوضعيون فى مجال فلسفة القانون والأخلاق حيث يقررون أن الخطاب الخلقى أو القانونى غير قابل بطبيعة تركيبه للمعرفة العلمية «أى تقييم مضمونه بالعقل» بل هو قابل فقط لتحليل مضمونه السلوكى من أجل الامتثال لأوامره واجتناب نواهيه . وبهذا نأى ابن حزم الظاهرى عن ذلك البحر اللجى الذى سبح فيه ابن قيم الجوزية من أجل تقديم تفسيرات عقلية - قد يراها البعض مقبولة وقد يراها البعض نسبية وقد يراها البعض متعسفة - للأحكام الشرعية إن الأحكام الشرعية لا يصح النظر اليها باعتبار صدورها عن الله لعل «لأن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه البتة لأنه لا تكون العلة إلا المضطر» فاذا نص الله تعالى أو رسوله على أن أمر

كذا لسبب كذا أو من أجل كذا أو لأن كان كذا أو كذا فان ذلك كله ندرى أن جعله الله أسبابا لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها ولا توجب تلك الأسباب شيئا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة «٣٦» ج ٨ ص ٧٧ . وموقف ابن حزم من رفض تعليل الأحكام ليس موقفا متعصبا أو منعسفا أو منعلقا كما يبدو للقراءة السطحية بل هو موقف له أسانيد الجديرة بالتدبر والاعتبار .. لأن الجهد الهائل الذي قام به الفقهاء طوال العصور السابقة من الامتداد بالأحكام لإتحاد العلة هو في نظره نوع من القياس الباطل «لأنه ليس في العالم شيئا أصلا بوجه من الوجوه إلا وهما متشابهان من بعض الوجوه وفي بعض الصفات وفي بعض الحدود ولا بد من ذلك ، لأنهما في الجملة محدثان أو مؤلفان أو عرضان ثم يكثر وجود التشابه على قدر اسنواء الشئيين تحت جنس أعلى ثم تحت نوع فنوع إلى أن تبلغ الى نوع الأنواع الذي يلي الأشخاص .. وما نعلم في الأرض بعد السفسطائية أشد إبطالا لأحكام العقول من أصحاب القياس فإنهم يدعون على العقل ما لا يعرفه العقل من أن الشيء إذا حرم في الشريعة وجب أن يحرم من أجله شيء آخر ليس من نوعه ولا نص الله تعالى ولا رسوله على تحريمه وهذا ما لا يعرفه العقل ولا أوجب العقل تحريم شيء ولا إيجابه إلا بعد ورود النص ولا خلاف في شيء من العقول إنه لا فرق

بين الكبش والخنزير لولا أن حرم الله هذا وأحل هذا فهم يبطلون حجج العقول جهارا ويضادون حكم العقل صراحا «٢٧» ج ٧، ص ١٩١ - ١٩٤ .

السبب الذي دفع ابن حزم الى رفض التعليل والقياس والأخذ فقط بظاهر النصوص هو نفس السبب الذي دعا ابن قيم الجوزية الى النهي عن تقليد المذاهب وحثه المسلمين الى الاجتهاد وعدم الاتباع .

لقد نتج عن الجهد الفقهي الهائل فى القياس طوال القرون السابقة تراكم الحلول الفقهية التى تعتمد على اسنبطان اللغة واستخراج كل ما فى باطنها من دلالات تصلح للانطباق على الحالات الجديدة . إذ لما كان النص فى نظرهم محيطا بكل شىء فلا بد أن يكون صالحا لكل جديد الى أن يرث الله الأرض ومن عليها . والحلول التى تقدم للمسائل الجديدة لا تكون بالنظر الى مناسبتها للواقع الجديد بل إلى مدى انضوائها تحت مظلة نص من النصوص ولو كان غير صحيح السند فى بعض الحالات أو غير معقول المتن فى حالات أخرى . وبطبيعة الحال فنحن نستثنى من هذا الفقه الشكلى فقهاء الرأى وفى مقدمتهم أبا حنيفة الذين اعتبروا المصالح والعرف وأخذوا بالاستحسان كما تستثنى ممارسات الصحابة الأولين كعمر بن الخطاب فى تغليب المصالح واعتبارها فى تنظيم أمور المسلمين . ولكن التيار الأساسى للنشاط الفقهي حتى عصر ابن قيم الجوزية «القرن الثامن الهجرى» وابن حزم

الاندلسي «القرن الخامس الهجري» لم يكن هو تيار فقه الواقع والمصالح وإنما كان بالأساس تيار استخراج الأحكام من مصادرها النقلية بصرف النظر عن مقاصدها العقلية وهو نفس التيار السائد بين عوام الفقه اليوم .

الصحة العقلية التي دعا إليها ابن حزم في القرن الخامس وابن قيم بعده بقرون ثلاثة كانت صحة في مواجهة تراكم الأحكام القياسية التي نتجت عن النشاط الفقهي طوال هذه القرون الطويلة أجكاما تبتعد عن واقع المسلمين المتجدد من ناحية ويتبعها سيادة التعصب والتناحر من ناحية ثانية .. وعلى حين أنكر ابن حزم أغلب القياس ودعا إلى العودة إلى ظاهر النصوص وحدها وفي حدود ما تضمنته ، أنكر ابن القيم تقليد أصحاب القياس وإن لم ينفه عن القياس ذاته بل دعا المسلمين إلى الاجتهاد بأنفسهم. باعث واحد ونتيجتان مختلفتان ، لقد ترك ابن القيم القياس ودعا إليه في الوقت نفسه ، إنها دعوة إلى تجديد القياس . أما ابن حزم فقد كان أكثر «راديكالية» فقد دعا إلى «ترك الأخذ بالرأى في كل صورته من قياس ومصلحة واستحسان وذرائع .. واعتمد على أصل الإباحة الأصلية أي إلى الاستصحاب فكل ما لم يرد فيه نص فهو مباح ينظمه المسلمون كما يشاؤون اعتمادا على أن الأصل في الأشياء الإباحة فقد قال تعالى : «ولكم في الأرض مستقر ومتاع

الى حين «٣٨» راجع محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ،
الجزء الثاني «ص ٣٩٨» .

ومثلما حرر ابن قيم الجوزية المسلمين من ربة التقليد والاتباع
ودعاهم الى الاجتهاد من جديد فى اطار معقولية النص ، حرر ابن حزم
المسلمين من ربة الفقه القياسى بكمله وأعلن لهم أن لا سلطان عليهم
إلا النص من كتاب أو سنة وأن فقه الرأى باطل لعدم مشروعية
التعليل .. فهم واحد المعنى العقل وطريقان مختلفان وغاية واحدة فى
التحرر من قدسية الرأى .

حقا كان العقل فى تراثنا الأول عقلا يعقل المسلمون أى يربطهم عن
الابتعاد عن النص الإلهى .. وإنما كانت له مناهجه الخاصة فى البحث
عن الحربة وشق طريق الابداع .

وتظل العبرة شاخصة للحاضر .. الذين يحاولون أن يضيفوا قداسة
على الفقه باعتباره حكما الالهيا إنما بزيفون الواقع ويفتتتون على
الحقيقة حماية لمصالح مهنية واغراض سياسية أو كراهية لإعادة
صباغة العقل الإسلامى ، والذين يزجرون الرأى ويصادرون الكتب
وبحرقونها لا يفعلون إلا ما فعله الخليفة المعتضد مع كتب ابن
حزم بمباركة فقهاء التقليد ، والذين بأخسذون من أقوال هذا الفقه
أو ذاك أحكاما نصادر العقل والحرية والتقدم ويشيعون مناخا من
قداسه الكهنوت الزائف فى سماء الثقافة العربية إنما حسابهم عند الله
عسير .

الفصل الخامس

فقه المقاصد

حقائق وقضايا مهمة لا بد من تأكيدها قبل الاسنطراد فى حديثنا الذى يهدف أساسا إلى طرح اشكاليات للحوار الجاد لا مجرد تقديم إجابات وتقريرات حاسمة لا نملكها. ونبادر بإثبات التالى :

أولاً : أن جانباً هاماً من الخطاب الثقافى السائد فى مجتمعاتنا اليوم يرفع عن حق أو باطل، عن إخلاص أو سوء نية، راية الإسلام، ويرتدى عباعته، إما عن رغبة حميمة فى العوده بالأمة إلى أصولها التراثية كطريق لإثبات الذات والتقدم بها، وإما بحثاً عن مشروعية مفتقدة لأغراض غير مشروعة، وهكذا علا الضجيج واختلط على ساحة الخطاب الثقافى الإسلامى الحابل بالنابل، والغث بالسمين والعقل بالخرافة، وما يبتغى به وجه الحق ومرضاة الله بما يبتغى به وجه الدنيا وعوارضها ونزواتها. ومثلما ترتفع فى ساحات هذا الخطاب هامات رجال عظام رفيعى القدر والمكانة، فقد امتلأت هذه الساحات بجماعات وزرافات من الجهلاء، والمدعين، والأفاقين، والمحبطين طالبي نعيم

الأخرة عوضاً عن بؤس الدنيا، والذائدين عن مصالحتهم المهنية وطموحهم السياسى، والجميع يرفعون عقيرتهم حديثاً زاعقاً عن الإسلام زاعمين أنهم وحدهم من يملكون ناصية حقيقته وينشرون حديثهم الزاعق فى مئات من الصفحات يطبعونها كل يوم أو عبر ميكروفونات يصرخون فيها فى الميادين والطرق ويلهبون بذلك عقول ومشاعر البسطاء الذين لا يعرفون أين الحقيقة. فى هذا المناخ يصبح البحث عن العقل وقيمه فى تراثنا الفكرى الإسلامى واجباً على كل مثقف ملتزم يبحث عن أول طريق الهداية والانقاذ، لأننا بهذا نستطيع أن نميز فيما يقال وينشر ويذاع بين الحق والباطل بين ما هو دائم وثابت وما هو متغير وعارض بين جوهر الدين الحق وعوارض الدنيا ونزعات البشر.

ثانياً : إن استعراض تاريخ الحياة العقلية للمسلمين هو جهد جبار وشاق مكانه غير هذا المكان وله مناهجه ومفردات خطابه المغايرة. جهد قام به فى أواسط القرن أحد صروح جيل العمالقة وهو أحمد أمين فى دراساته عن فجر الإسلام وضحاها وظهره، وقام به على نحو متخصص فى مناهج المعرفة الباحث المعاصر محمد عابد الجابرى فى دراساته الهامة عن تكوين وبنية العقل العربى. وباعتبار تخصصنا فى فلسفة التشريع فإننا نركز فى تتبع قيمة العقل فى التراث الفكرى الإسلامى

على الجانب القانونى أو التشريعى منه أو ما يسمى بفقہ المعاملات . ونحن نعتقد أن اساءة فهم هذا الجانب بالذات هو أحد المظاهر الكبرى لأزمئتنا الثقافية والاجتماعية الراهنة المتمثلة فى إدعاء الفقه من كثير ممن لا يفقهون وفى تغليب النقل والاستئان والاتباع من كثير ممن يفقهون ولا يعقلون . وهكذا شاع الاعتقاد أن كل موروئ ملزم حتما وكل منقول واجب الانباع، وأن التحرر من الانزمام بالمنقول والموروئ هو الكفر أو المعصية الكبيرة، دون اعتبار أو تدبر فى صحة نسبة الموروئ والمنقول إلى أصله الدينى، وإذا ثبتت نسبته فدون نظر إلى ما إذا كان يراد به التشريع، وإذا كان يراد به التشريع فدون نظر إلى ما إذا كان تشريعا مطلقا فى كل العصور أو نسبيا فى عصر بعينه وظرف بعينه، وهكذا تضخمت فى زمننا قائمة الإلزامات ذات الطابع الدينى المدعومة بالجزاءات الدينوية والأخروية. واشتملت هذه القائمة فى نظر مختلف الفرق والفصائل على شرائح واسعة من السلوك الانسانى، وتطرقت إلى أمور هى بطبيعتها بعيدة عن دائرة التنظيم القانونى مثل الزنى واللحىة حتى الدخول بأى القدمين حتى التكبير فى الطرقات والابتسام والاحتشام مرورا بحرمة اختلاط الرجال بالنساء حتى حرمة الفائدة وحل عائد المضاربة. ألا يصبح البحث إذن عن دور التاريخ فى صياغة الأحكام الشرعية وفى مسألة نسبية هذه الأحكام واطلاقها فرضا واجبا

على عفلاء الأمة لانفاذها من هذا السيل العرم من مآثورات الماضى
التي يحاول البعض اغراق عقلها فيه بدلا من التصدى لمشكلات
المستقبل وتبعانه؟!

ثالثا . ولهذا فقد حاولنا فى حديثنا السابق وسنحاول فى آحادىث
لاحقة أن نتتبع قبمة العقل فى التراث الفقهى الإسلامى، ودور العقل
والتارىخ فى صاغة الأحكام الفقهية. ونكرر القول إننا لا نقدم حقائق
وتقرىرات. بل نطرح إشكاليات حقيقة قد تجعل الجميع يتفكرون، بمن
فيهم عامة الأمة وحكمائها ومثقفىها وفضاتها، حول العلاقة بين النقل
والعقل، وحول حاجتنا اليوم لإعمال العقل مثلما أعمله عمر بن الخطاب
فى تعامله الفذ مع المنقول والمأثور فى عصر كان فيه قريب العهد
بالرسالة.

وإذا أثبتنا ما سبق كحقائق لازمة الإثبات فاننا ننتقل إلى القول إن
كل فقهاء المسلمين قاطبة وعلى اختلاف رؤاهم وتوجهاتهم قد جعلوا
العقل نابعاً للنقل، وجعلوا من خروج العقل على النقل خروجاً على
الشريعة ذاتها، وقدمنا لذلك اسمشهادات من كتابات ابن قيم الجوزية
والشاطبى وكلاهما من رواد العقلائية الإسلامية ولكن الفقهاء العقلائيين
كانوا يلجأون فى حل إشكالية التعارض بين النص النقلى الثابت
والمصالح الاجتماعىة المتجددة نوما إلى مجموعة من الوسائل المنهجية

العبرية في زمانها . من أهم هذه الوسائل نصيبق دائرة النقل المعترف بالزامينه وحصرها افساحا لمساحة كبرى للمسلمين في تنظيم أمورهم متحررين ما أمكن لهم من سلطة النصوص النقلية الملزمة . فشهدنا كيف أن ابن حزم الظاهري أبطل القياس أى رفع عن المسلمين إصر الزام تراث فقهي هائل سابق عليه وحصر دائرة المنقول الملزم في القرآن والسنة أساسا وهي دائرة محدودة نسبيا وفيما عدا ذلك فليستصحب المسلمون أصل الإباحة أى ليعملوا عقولهم في تنظيم أمورهم دون أن يكونوا ملزمين بمنقول آخر من قياس أو رأى قال به من قال من الفقهاء مهما علا شأنه وجلّ مقداره . وشهدنا كيف أن ابن قيم الجوزية وإن لم يبطل القياس إلا أنه دعا المسلمين إلى القياس بانفسهم دون أن يكونوا ملزمين بالاستئنان بغيرهم من الرجال وتقليدهم . وهكذا أخرج من دائرة المنقول الملزم تراثا هائلا من التعاليم الضابطة للسلوك . إن هذين الفقيهين وغيرهما من العقلانيين أفسحوا مكانا بارزا للعقل وإن أعلنوا أن العقل لابد أن يكون تابعا للنقل . ولكن السؤال المهم الذى طرحوه وأجابوا عنه بجسارة : أى نقل هذا الذى نتقيد به ؟ . أنقل الكتاب والسنة التشريعية الصحيحة؟ أم النقل عن كل ما قال به علماء المسلمين وفقهاؤهم وأئمتهم وتابعوهم وتابعو تابعيهم وحافظو متون المقلدين؟ العقلانيون من الفقهاء الأوائل أخذوا بالإجابة الأولى ، أما نحن فقد

وسعنا فى دائرة النقل حتى حكمنا فى أمورنا المعاصرة والمستجدة كل من يستأهل ولا يستأهل من فقهاء المسلمين وغير فقهاؤهم على حد سواء، وبناء على ذلك حكم بعضنا على البعض بالكفر والردة لأنه أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وبناء على ذلك كفر بعضنا المجتمع بأكمله ورفع فى وجهه السلاح، وبناء على ذلك ارتدى مسووح الفقهاء وأهل العلم والفتوى والالزام بعض ممن لا يملكون إلا التسبيح والحوالة ولا يفارق إسلامهم حلوقهم، أليس البحث عن العقل إذن فرضاً واجباً ؟ .

حصر دائرة النقل وتحديدها لحساب إفساح المجال لدائرة العقل والاجتهاد والمصلحة ، هذا مذهب عقلاء فقهاء المسلمين ومنهجهم، على أن ثمة منهجا آخر للتوفيق بين العقل والنقل أو بين النص والمصلحة أو بين الرواية والدراية هو منهج أبى اسحق الشاطبى فى اعتباره المقاصد الشرعية عند بحثه عن الأحكام الشرعية فى أدلتها .
وقبل أن نستطرد فى تفحص ذلك الجهد العبقري لأبى اسحق الشاطبى الذى قام به فى القرن الثامن الهجرى فى محاولة منه لاضفاء العقلانية على مجمل البناء النظرى لأحكام الشريعة الإسلامية فإننا ندعو القارىء لأن يحيط معنا بالحقائق التالية وأن يعنى النظر فيها :

أولاً : لأن علم الفقه الذى يستنبط من المصادر الدينية النصية المبادئ والقواعد الحاكمة للعلاقات القانونية للمسلمين، قد نشأ فى أحضان علم الحديث ولأن مدرسة الحديث فى الفقه أسبق فى الظهور من مدرسة الرأى والقياس . وعلم الحديث هو فى جوهره علم نقلى يعنى بتتبع صحة اسناد الحديث أكثر مما يعنى بمعقولية أو مناسبة مضمونه ومعناه . فقد نشأ علم الفقه ونما فى رحاب تقاليد النقل محافظاً على أسسها المنهجية. وأول هذه الأسس البحث عن الحكم الفقهي بإعمال قوانين اللغة فى النص الدينى المنقول كتاباً كان أو سنة أو إجماعاً. أى أن الفقه فى بداياته، وفى جانب كبير منه خلال مراحل تطوره كان فقه استخراج المعنى (الحكم الشرعى) من النص الدينى ولم يكن فقه صياغة النظريات القانونية التى تدرج تحتها حلول تفصيلية لمختلف نواحي النشاط الانسانى. وعلى حد تعبير رجال القانون المعاصرين فقد أدت غلبة التقاليد الثقيلة للفقه الاسلامى نشأة وتطوراً أن أصبح هذا الفقه فقها للجزئيات وليس فقها للمفاهيم والنظريات. وعلى حين تقوم النظم القانونية المعاصرة على دعائم من نظريات كبرى مثل نظرية العقد فى القانون المدنى ونظرية المسؤولية ونظرية القصد فى القانون الجنائى ونظرية العمل الإجرائى فى فقه المرافعات نجد الفقه الإسلامى فى مراحل تشكله ووضع ركائزه على الأقل يقوم على البحث عن حلول

قانونية ذات مرجعية دينية لحالات محددة . ورغم أن الفقهاء فى كتب
الفقه قد جمعوا مسائل الموضوع الواحد فى أبواب محددة إلا أنهم فى
داخل هذه الأبواب اهتموا بالجزئيات بدلا من اهتمامهم بالقواعد. وما
ذلك إلا لأن الفقه لم يكن فقها ناصيلا بل كان فقها تجميعيا ناقلا يهتم
أساسا بجمع ما نقل من الحديث عن الرسول وفتاوى الصحابة
والتابعين وتبويب ما جمع من جزئيات فى أبواب .

ثانيا: على أن هذه الطبيعة الجزئية التفصيلية للفقه الإسلامى،
والتي ترجع كما ذكرنا إلى غلبة تقاليد النقل عليه، ليست عيبا يعاب به
هذا الفقه، وإنما العيب عيبنا عندما نخفل عن الخصائص المنهجية
والمعرفية لتراثنا. فهذا الطابع الجزئى التفصيلى البعيد عن التنظير
والتقعيد ، هو سمة مميزة لأغلب النظم القانونية الناضجة فى مراحل
تطورها الأولى، نشأ القانون الرومانى فى بداياته المبكرة على استقرار
الحلول للجزئيات، وكان الفقه الانجليزى أيضا فقه جزئيات، وإنما
اكتسب القانون الرومانى طابعه المفاهيمى المجرى بفعل نشاط فقهاء
العصر العلمى، ولعبت السوابق القضائية وتراكمها وتدوينها دورا هاما
فى تجريد القانون الانجليزى ، أما فى الفقه الإسلامى فيبدو أن قيامه
على النقل من المصادر الدينية المقدسة جعلت العقل الباطن للفقهاء ينظر
إلى أى جهد تقعيدي أو مفاهيمى على أنه ابتعاد عن النص الدينى

الجزئى الذى بجب أن بتمتع وحده بالمشروعية الحاكمة للسلوك الانسانى استنادا إلى سلطته الدينية الغالبة .

ثالثا : وترتبا على ما سبق واستنادا إليه فإن الجهد العقلى التأصيلى أو التنظيرى لفقهاء المسلمين لم يتجه إلى صياغة نظريات قانونية كبرى لحكم مضامين السلوك الإنسانى أكثر مما أتجه إلى صقل أدوات الاستنباط من المصادر الدينية المقدسة، أى إلى تقنين طرائق تعامل المجتهدين (المشرعين بالمعنى المعاصر) مع النص الدينى بما يكفل كل النفوذ له وفقا لقوانين اللغة السائدة. وهكذا نشأ علم أصول الفقه الذى قننه الإمام الشافعى فى رسالته. لم ينشئ الشافعى أصول الفقه (طرائق الاستدلال) من عدم وإنما صاغها من ممارسة الفقهاء وكشف عنها. يقول الرازى :«واعلم أن نسبة الشافعى إلى علم الأصول كنسبة أرسطاليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض كان الناس قبل الإمام الشافعى يتكلمون فى مسائل ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة وكيفية معارضاتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعى رحمه الله أصول الفقه».

ويؤكد أحمد أمين فى ضحى الإسلام عند تعرضه للجانب التشريعى فى صدر الإسلام إتجاه الجهد التنظيرى لفقهاء المسلمين إلى التنظير للشكل (طرائق الاستدلال) بدلا من إتجاهه إلى التنظير للمضمون

(وضع نظريات حاكمة للعلاقات) يقول أحمد أمين : « كان هناك طريقان أمام مخترع أصول الفقه ، الأول أن يضع القواعد النى تعين المجتهد على استنباط الأحكام من مصادر التشريع وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، والثانى استخراج القواعد العامة الفقهية لكل باب من أبواب الفقه ومناقشتها وتطبيق الفروع عليها » ويعطى أحمد أمين سبب اختبار الشافعى للطريق الأول فيقول .. « إن الطريق الثانى أكثر ما ينمو فى التشريع الوضعى الذى يعتمد النظريات العقلية الطليقة ونعديها وفق ما يجد من نظريات فلسفية وأراء مدنية » ٣٩ (ج٢ ، ص٢٢٩) أى أن الطابع النقلى الدينى للفقه هو الذى نأى به عن الاجتهاد بتنظير المضمون إلى الاجتهاد بتنظير الشكل .

ومثلما اكتسبت الطول الجزئية التى توصل إليها فقهاء المسلمين قداسة النسبة إلى الأصل الدينى بالنقل عنه ، اكتسب علم الأصول كعلم شكلى قداسة وثباتا بحيث أصبح من مسلمات وبيدهيات الفكر القانونى الإسلامى. ولم تجر حتى الآن محاولة جدية لاعادة صياغته وتجديده وفما لتطور أوضاع المسلمين اللهم إلا تلك المحاولة الجادة والخطيرة التى قام بها أبو اسحق الشاطبى فى كتابه الموافقات فى أصول الشريعة التى تعد بحق ثورة فى الفقه النقلى وإن لم يقدر لها أن تحدث انعطافا فى مسار المناهج السائدة فى الفقه الإسلامى كما

هو الحال مع سائر الثورات الفكرية لأسباب عدة لعل أبرزها تغلب الطابع المحافظ للفقهاء المتأخرين .

كان لابد من اثبات المقدمات السابقة على دقتها لتفهم الانعطاف الجذرى الذى دعا إليه الشاطبى فى مناهج الاستدلال فى الفقه الإسلامى. لقد كان للإمام الشيخ محمد عبده رائد حركة التجديد المعاصرة فى الفقه الإسلامى وصاحب كتاب «الإسلام دين العلم والمدنية» يوصى طلابه دائماً بتناول كتاب الشاطبى ودراسته . وليس هذا غريباً على الإمام الشيخ وهو الذى شغلته قضية التوفيق بين النقل والعقل وأشار إلى تخصيص النقل بالعقل عند تعذر التوفيق بينهما، فذهب بذلك مذهب فيلسوف الإسلام ابن رشد الذى يقول بإخراج دلالة اللفظ الحقيقية إلى الدلالة المجازية إن تعارضت الأحكام الفقهية التى أتى بها الشرع مع البرهان أى مع العقل. أقول ليس غريباً أن يكون هذا موقف إمام عقلاء المسلمين من سفر هام من أسفار العقلانية الإسلامية مثل سفر الشاطبى. ولكن الغريب أن تعاليم الشاطبى كما صاغها فى الموافقات فى القرن الثامن الهجرى لم تؤت آثارها من أحداث تيار إحيائى تجديدى عقلانى عام فى الفقه الإسلامى بل أصبح ينظر إلى فقه الشاطبى من المتخصصين على أنه تيار من التيارات وليس التيار الواجب الاعتماد. وما زالت مناهج الفقه النقلى هى

السيطرة على التيار العام لمثلثي الثقافة الإسلامية مما يقطع بأن هناك إصرارا على رفض ومقاومة أى دعوة إلى التجديد العقلي.

يتمثل التجديد الذى أحدثه الشاطبى فى المنهج الفقهي النقلي أنه قفز بهذا الفقه قفزة كبرى نحو أفق العقل أى أفاق المقاصد من الأحكام الشرعية وجعل هذه المقاصد حاكمة لجزئيات الشريعة بحيث إذا تعارضت كليات الشريعة ممثلة فى مقاصدها مع جزئياتها ممثلة فى الأحكام التى توصل إليها الفقهاء من النصوص النقليّة غلبت كليات المقاصد على جزئيات الأحكام. أى أن الشاطبى هنا لم يضيق دائرة النقل كما فعل ابن حزم الظاهري وإنما سعى إلى توسيع دائرة المرجعية الحاكمة للأحكام الشرعية بالأى تكون مجرد مرجعية نقلية وإنما مرجعية مبادئ ومقاصد، وهى محاولة فى رأينا أكثر أصالة ونضجا وابتكارا من محاولة فلاسفة القانون الطبيعى التى سادت فى أوروبا فى مطلع العصر الحديث وجميعها جميعا متأثرة معروفة فى تطور الفكر القانونى الإنسانى: مرجعية المبادئ أولى من مرجعية النصوص، إذ بهذا وحده يمكن التغلب على مشكلة الثغرات فى القانون التى مبعثها تنهاى النصوص وثباتها وعدم تنهاى الواقع المتجدد أبدا .

وحتى لا تنتهم بالمغالاة والشطط فى فهم تعاليم الشاطبى ممن لا تروقه هذه التعاليم لمصالح المهنة أو نوازع السياسة، نورد نصا ما

ذكره شارح الكتاب ومحرره صاحب الفضيلة المرحوم الشيخ عبدالله دراز في حديثه في مقدمة موافقات الشاطبي عن أثر الكتاب في تطوير علم أصول الفقه حيث يقول ان علماء الأصول قبل الشاطبي وإن حذقوا العلم بلسان العرب فقد فاتهم العلم بمقاصد الشرع إذ «أغفلوا الركن الثاني إغفالا فلم يتكلموا على مقاصد الشرع اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس... وهكذا بقى علم الأصول فاقتدا قسما عظيما هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه حتى هيا الله سبحانه وتعالى أبا اسحق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص ..»

ويطبيعة الحال، من الصعب علينا في هذا الحديث الموجه إلى جمهور المثقفين الذين يهتمهم ما آل إليه شأن الخطاب الإسلامي ويجزعون له ، أن نتعرض لكل القضايا الهامة التي أثارها الشاطبي في الموافقات على عمقها ودقتها وعمق عرضه لها ودقته، وإنما حسبنا هنا ونحن بصدد تفحص الاتجاهات العقلانية في الفقه الإسلامي أن نتوقف قليلا عند حديثه عن المقاصد الشرعية باعتبارها من الكليات القطعية الحاكمة للشريعة. والتوصل إلى هذه الكليات يكون بفحص الجزئيات واستقرائها ، أى بفحص الأحكام الجزئية في كافة المجالات التي أتت فيها الشريعة وأدلتها بأحكام «فالكل من حيث هو كلى غير معلوم لنا

قبل العلم بالجزئيات، لأنه ليس موجودا بالخارج، وإنما هو مضمن فى الجزئيات حسبما تقرر العقلية ،. وأيضا فإن الجزئى لم يوضع جزئيا إلا لكون الكلى فيه على التمام وبه فوامه» (٤٠) (ج٣، ص ٩) . فى هذه العبارة القصيرة ذات الدلالة البالغة يتلخص المنهج العقلى الذى أتى به الشاطبى متميزا عن المنهج النقلى للفقهاء السابقين عليه إذ لا يتوقف فى تفحص الأحكام التى أتت بها النصوص والأدلة على وصف محتواها السلوكى التفصيلى باستخدام قوانين اللغة وإنما يرقى فوق ذلك درجات ومراتب بتفهم مقاصد الاحكام ومراميتها باعتبارها كليات الشرعية . وهو حريص على أن يظل ملتصقا بالنقل وإنما النقل العاقل البصير فيقول إن العلم بالكليات (المقاصد) ليس موجودا خارج الجزئيات (النصوص والأحكام) وإنما فى داخلها . وبعد أن يتحدث الشاطبى تفصيلا عن أقسام المقاصد: ما يرجع منها إلى قصد الشارع وما يرجع منها إلى قصد المكلف ، يقسم ما يزجج منها إلى قصد الشارع إلى عدة أقسام أهمها قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء ويرى أن القاعدة الكلية فيه أن الشريعة إنما وضعت لحفظ مصالح العباد فى الدنيا والآخرة. وبعدما عدد هذه المصالح وقسمها إلى مصالح ضرورية وهى الحفاظ على الدين والنفس والنسل والمال والعقل وبدونها تفسد الدنيا والدين، ومصالح حاجية تؤدى إلى رفع الضيق

والمشقة عن العباد كالترخيص بإفطار المسافر في رمضان، ومصالح تحسينية وهي ما يليق بمحاسن العادات وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات، بعدما فصل الشاطبي هذا التفصيل المثير للإعجاب في أنواع المصالح الحاكمة للتنظيم القانوني (بعبارات عصرنا) أثبت لنا أن الدليل على اعتبار المصالح والمقاصد في التشريع ثابت من وجه آخر هو روح المسألة أي روح التشريع في نظره. وهذا النوع من منهج إقامة البرهان على المصالح دليل آخر على عقلانية الشاطبي، فهو لا يستند في وجود المصالح الحاكمة للتشريع إلى نص جزئي بعينه بل إلى روح التشريع الإسلامي بأكمله، إنه هنا يرتفع عن مجرد التقيد بالنصوص التفصيلية إلى ما نسميه نحن رجال القانون المحذّين بالمبادئ القانونية العامة، وهذه المبادئ لا تثبت عند الرجوع إلى دليل شرعي تفصيلي من نص في كتاب أو سنة أو إجماع وإنما إلى ما يسميه بالاستقراء المعنوي «الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم وشجاعة على رضى الله عنه وما أشبه ذلك» (٤١) (ج٢، ص٥١).

فلنقارن إذن هذا الفهم العقلاني الراقى الذي يستنبط روح الشريعة لصياغة مبادئها الحاكمة دون أن يكتفى بالتوقف أمام نص جزئي بعينه،

بما درج عليه البعض فى زماننا من التنطع فى فهم النصوص لإضجار المسلمين فى دنياهم كما فى إسدال النقاب على وجوه النساء واعتبار المرأة كلها عورة والمطالبة بفرض الجزية على غير المسلمين والحكم بكفر المفكرين.

وتبقى مسألتان على غاية القدر من الأهمية تعرض لهما الشاطبى فى حديثه عن المقاصد الحاكمة للتشريع والمصالح التى يدور معها، الأولى: هل مصالح الدنيا معلومة لنا بالعقل أم بالشرع؟ والثانية: ماذا لو أدى تطبيق الدليل الجزئى (النص الشرعى) إلى عكس ما ذهب إليه مقاصد الشريعة؟ .

يقول الشاطبى فى الإجابة عن السؤال الأول: «ان بعض الناس قال إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع. وأما الدنيوية (يقصد مصالح الدنيا والمعاش) فنعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات - قال: ومن أراد أن يعرف المناسبات فى المصالح والمفاسد راجعها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله، بتقدير أن الشارع لم يرد به ثم يبني عليه الأحكام - فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا التعبدات التى لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها» .

إن كان هناك رأى متداول أيام الشاطبى (القرن الثامن الهجرى) وقبله أن مصالح الدين معلومة من الشرع أما مصالح الدنيا فمعلومة

بالعقل والتجربة. ولا يرفض الشاطبي هذا القول على إطلاقه ولا ينعى صاحبه بالخروج من الملة كما يفعل بعض من نصبوا أنفسهم للتحدث باسم الإسلام اليوم (٤٢) (راجع ما كتبه د. محمد مصطفى شلبى ردا علينا فى كتابه تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين، ص ٩٧ وما بعدها)، لقد ناقش الشاطبي القائلين بعقلانية مصالح الدنيا وقال «.. وأما ما قال فى الدنيوية فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض. ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل فى الأحكام. ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق لم يحتج فى الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً». أى أن الشاطبي فى رده على القائلين باستقلال العقول بمعرفة مصالح الدنيا أن الشارع الإلهى قد أتى فى الرسالة بما ينظم أمور الآخرة وأمور الدنيا أيضاً لما رأى من انحراف العرب قبل الرسالة (أهل الفترة) عن الاستقامة (لاحظ هنا ما ينطوى عليه هذا من إشارة إلى نسبية التنظيم التشريعى) ولو كان الشارع الإلهى يختص بأمور الآخرة فقط لترك أهل الفترة (عرب الجاهلية) وشأنهم فى تنظيم أمور دنياهم بعقولهم وهذا ما لم يحدث. ومع ذلك

لا يرفض الشاطبي دور العقل في معرفة المصالح الحاكمة للتشريع مادام ذلك يجرى وفقا للأصول الكلية للشريعة فيقول «اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها (بالمصالح) تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولها فذلك لا نزاع فيه» (٤٣) (ج٢، ص ٤٨) .

مصالحنا إذن ندركها وفقا لعقولنا وعاداتنا وتجاربنا وفقا للضوابط الكلية الكبرى التي وضعتها الشريعة، تلك إجابة الشاطبي عن السؤال الأول، فماذا عن إجابته عن السؤال الثاني عن الحكم في تعارض الدليل الجزئي (النص الشرعي) مع الدليل الكلي (المقصد أو المصلحة). هنا يقدم لنا الشاطبي منهجا جديدا ناضجا في ضرورة الجمع بين الجزئيات (الأدلة والنصوص) وبين الكليات (المقاصد والمصالح) في سياق واحد «فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرض عن كليه فقد أخطأ وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه فهو مخطئ»، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه «وبعد أن يستطرد الشاطبي في تحليل العلاقة بين الكلي (المصلحة) والجزئي (النص) ينتهي إلى أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع، «لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك والجزئي كذلك أيضا فلا بد من اعتبارهما معا في

كل مسألة (٤٤ ص٩). أى بعبارة العصر إن تطبيق النصوص لابد أن يكون مرتبطا بتحقيق المقاصد التى قصدها الشارع منها، فإن أدى تطبيق النصوص إلى تفويت هذه المقاصد أو إلى تحقيق عكسها بأن ترتب على هذا التطبيق مثلاً مفسدة بدلا من المصلحة هنا لابد أن نتوقف، وتوقفنا هذا فى نظر الشاطبى ليس إلغاء لنصوص الشريعة على إطلاقها بل هو «تخصيص للعام أو تقييد للجزئى» أى استثناء مؤقت من قاعدة مطلقة، وتطبيقا لهذا المنهج الذى يدفع عن الشريعة شبهة الجمود ويكفل لها إمكانية التطور عقد الشاطبى القسم الخامس من مؤلفه لموضوع الاجتهاد أثبت فى بدايته أنه لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها. وتحدث فى جزء مهم منه حديثا بالغ الأهمية عن أن النظر فى مآلات الأفعال مقصود شرعا. أى أنه لا يكفى الحكم على الفعل بالمشروعية أو عدمها مجردا من النظر إلى ما يؤدي إليه هذا الفعل من مصلحة أو مفسدة. وبالتالي ذهب إلى حظر الأفعال المشروعة إن أدت إلى مفسدة سدا لذرائع الفساد. وتحدث عن الحيل التى هى امتثال ظاهر لأحكام الشريعة مع مخالفة مقاصدها فى الباطن، وعن إقامة المصالح وإن عرضت فى طريقها بعض المنكرات وعن قاعدة الاستحسان وخلاف ذلك.

وهكذا يقدم لنا الشاطبي فهما عقلانيا متقدما لاحكام الشريعة
وكيفية تطبيقها مختلفا تماما مع فهم الخوارج والعوام من الفقهاء
والدعاة ومن تجرهم نوازع السياسة وتقاليد المهنة إلى مهاوى التعصب
ومعاداة العقل.

لم يخرج الشاطبي عن مفهوم الدليل الحاكم لتفاصيل الشريعة إلى
مفهوم العقل المجرد المقابل للنقل، ولكنه وسّع من مفهوم الدليل
وبذل جهدا عبقريا في عقلنته بحيث أصبح ينطوي على مستوى كلى
يتكون من مقاصد الشريعة ومرامبها والمصالح التي تهدف إلى الحفاظ
عليها .

الفصل السادس

النص والواقع

ترى لو كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه بين ظهرائنا اليوم هل كان ليرضبه الحال الذى وصل إليه المسلمون من صحوة الشعور والحماس الدينى مع غيبة العقل والحكمة الدينية والدينيوه معاً؟ هل كان ليرضيه أن يكتفى المسلمون من دينهم بالشكل والمظهر والطقوس مع الانكار المتعمد أو غير المتعمد للجوهر والقيمة والمعنى. هل كان ليطمئن النفس ويقر العين بمجتمع يحرص فيه الرجال على إطلاق اللحي وارتداء الجلباب القصير الأبيض وإطلاق الأصوات بالميكروفونات ليل نهار بالدعاء والتسبيح وافتراش الطرقات للصلاة مع تعطيل السير فيها، وإطلاق الأذان للصلاة فى الدواوين والهرولة إلى الصلاة التفاتاً عن واجب العمل؟ وهل كان ليسعد بمجتمع ترى فيه نساؤه أن تمام الإيمان بالنحجب والتنقب وعدم تلامس أيديهن مع أيادى الرجال مع التتكر لدور المرأة الحقيقى فى المجتمع الإسلامى حيث تقف إلى جوار الرجل عضواً منتجاً دافعاً لحركة المجتمع للأمام؟ وهل كان ليرضى

بممارسات قهر الحرية والعقل والرأى واغتتيال المصلحة الاجتماعية باسم الدين؟ هل كان ليسكت على ممارسات النصب الاقتصادي الجماعي لشركات توظيف الأموال الإسلامية بحجة اجتناب الربا؟ وهل كان ليسكت على قهر المفكرين بدعوى الردة، او لاغتيالهم جسمانيا ومعنويا بحجة خروجهم عن الإسلام؟

الإجابة معروفة على وجه القطع وهي أن عمر لم يكن ليرضى بذلك ولم يكن ليقره بل كان يغيره بيده ويلسانه وبقلبه، والسبب في ذلك أن فهم عمر العقلانى المستقيم للإسلام يختلف عن فهمنا الخاطيء له المغرق فى التمسك بالشكل والطقس واللفظ ولو عارض سلوكنا مقصد الإسلام ومراميه. وذلك هو بيت القصيد فى التفرقة بين التقدم باسم الإسلام والتخلف والتدهور والانحطاط ولو ارتدى عباءة الإسلام: موقفنا وفهمنا لفضية العلاقة بين النص والواقع أو بين ما نعتقده تعاليم الدين وواقعنا الاجتماعى.

هل نقتصر على الوقوف عند ظاهر النصوص دون نظر إلى مقاصدها ومراميتها والمصالح التى تحميها ورسالة المعانى التى تريد ابلاغها لنا، أى هل نطبق المأثور ولو أدى إلى تفويت حكمته أم نضع نصب آعيننا الحكمة والمصلحة والمقصد والمعنى المناسب؟

لننظر الى ممارسات عمر بن الخطاب رضى الله عنه على بداية الطريق فى بحثنا للعلاقة بين النص والواقع فى العقل الإسلامى المبكر والمتأخر على السواء.

مشهور عن عمر لدى العامة والخاصة مسألتان: أنه أوقف قطع يد السارق فى عام المجاعة رغم عموم نص الآية: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» وأنه توقف عن إعطاء سهم المؤلفه قلوبهم رغم صريح نص الآية: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم».

ولكن هناك عدیدا من الأمثلة الأخرى توضح لنا منهج عمر بن الخطاب فى التعامل مع النصوص وتغليبه للحكمة والمقصد على ظاهر اللفظ والمصلحة على الشكل أى تغليبه للعقل على النقل، ونذكر من هذه الأمثلة ما يلى:

● من ذلك تخريم الزواج من الكتابيات رغم صريح الآية الكريمة بحلهن: «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب...» الآية. فقد روى أن إبراهيم بن حذيفة تزوج بيهودية بالمدائن فكتب إليه عمر أن خل سبيلها، فكتب إليه: أحسرام يا أمير المؤمنين فكتب إليه عمر: أعزم عليك أن لا تضع كتابى هذا حتى تخلص سبيلها فإنى أخاف أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين.

● ومن ذلك ما فعله عمر في قسمة الغنائم عندما تعلق الأمر بأرض سواد العراق بعد فتحها بواسطة جيوش المسلمين. فرغم أن آية تقسيم الغنائم (مايغتنمه المسلمون بالقتال) صريحة في تقسيم الغنائم متاعا كانت أو منقولا أو رقيقا أو عقارا أو أرضا على الوجه المحدد في الآية: «واعلموا أنما غنمنا من شيء فإن لله خمسته وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ..» الآية ، فماذا حدث عندما فتحت جيوش المسلمين أرض العراق في عهد عمر؟، نترك الحديث هنا لأحد رواد العقلانية في كتاباتهم المبكرة وهو صاحب رسالة تعليل الأحكام إذ يقول: «كان حكم الغنيمة التقسيم لا فرق بين أرض وغيرها، كما صرح بذلك الكتاب الكريم وفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلننظر بعد ذلك إلى ما فعله الخليفة الثاني رضى الله عنه في الغنائم، روى البخارى عن أسلم مولى عمر قال، قال عمر: أما والذي نفسى بيده لولا أن أترك آخر الناس ليس لهم من شيء ما فتحت على قرية الا قسمتها كما قسم رسول الله خير. ولكن اتركها لهم يقتسمونها. أى ان عمر كان يود أن يقسم الأرض كما فعل الرسول في أرض خيبر لولا أن فعله هذا من شأنه أن يترك الأجيال القادمة فقيرة بلا مال (بيانا) ومن هنا أثر مخالفة سنة الرسول - حفاظا على ما يراه من مصلحة للأمة. ونفس ما حدث مع أرض العراق أحدثه عمر مع أرض الشام إذ يروى

أبو يوسف أن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وجماعة من المسلمين أرادوا عمر بن الخطاب أن يقسم الشام كما قسم الرسول - صلى الله عليه وسلم - خيبر فقال عمر: «إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم». ويعلق صاحب رسالة تعليل الأحكام على ذلك قائلاً: «فهذه الآثار نبين لنا وجهة نظر الفاروق رضى الله عنه فيما ذهب إليه، فهو يسلم لهم أن هذا المال مما أفاء الله على المقاتلين بأسياهم، وأن حكمه التقسيم كما فعل رسول الله ونطق به القرآن الكريم، ولكنه يبين المانع منه فيقول: فكيف بمن يأتى من بعدكم، وماذا يصنع بهذه البلاد التى تفتح وهى محتاجة إلى نفقة مبينا بذلك ما يترتب على التقسيم من الضرر العام الذى يلحق بالمسلمين فى حاضرهم ومستقبلهم ويعترف مع هذا بأنه رأى لا نص فيه». (محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، رسالة نوقشت بكلية الشريعة عام ١٩٤٥ وطبعت بالأزهر عام ١٩٤٧، ص ٥٢ وما بعدها).

● ومن ذلك ما روى عن عمر من مخالفته سنة الرسول - صلى الله عليه وسلم - فى ايقاع الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد باعتباره ثلاث طلاقات لا طلقة واحدة، فالآية الكريمة ضريحة «الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان...». «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنَّ أن يُقيما

حدود الله...» - (البقرة الآيتان ٢٢٩ و ٢٣٠) وأنه فى عهد الرسول كان الرجل اذا طلق ثلاثا فى مجلس واحد اعتبرت طلقة واحدة ويروى أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما بلغه ذلك غضب وقال: «أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم - هى واحدة» اما فى عهد عمر وعندما استخف الناس بالطلاق وأصبحوا يكثرون من إيقاع الطلاق ثلاثا بكلمة واحدة فقد خرج عن سنة الرسول ورأى زجرهم بإيقاع الطلاق ثلاثا بآثنا قائلا قولنه المعروفة: «إن الناس قد استعجلوا فى أمر كانت لهم فيه آناة فلو أمضيناه عليهم. فأمضاه عليهم».

● ومن ذلك ما هو معروف عن الزيادة فى حد الخمر فى عهد عمر عنه فى عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأبى بكر. فلم يكن لشرب الخمر حد معروف مقدر فى عهد الرسول وزمن أبى بكر رضى الله عنه، روى أن خالد بن الوليد قد كتب إلى عمر إن الناس قد انهمكوا فى الشراب وتحاقروا الحد والعقوبة. قال (عمر) وكان عنده المهاجرون الأولون: هم عندك فسلهم، فسفال على: تراه إذا سكر هذى وإذا هذى افترى وعلى المفنرى ثمانون، فقال عمر: بلغ صاحبك ما قالوا! يقول صاحب رسالة تعليل الأحكام تعليقا على ذلك «فكتابة خالد وسؤاله هذا وموافقة عمر على السؤال، وإجابة الصحابة بما أجابوا به وعدم إنكار أحد دليل قوى على أن هذا الحكم شرع لغرض خاص هو الزجر ولا

بالتزم فيه مقدار معين وأنه يبيع المصلحة والا لما سال خالد وما وافق لعمر وما أجاب هؤلاء. والذي نقصده هو اثبات أنهم فعلوا شيئاً لم يكن فى زمن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لافتضاء المصلحة. ولا يليق بهم أن يخالفوا فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا إذا علموا أن هذا مفسد الشريعة، فعلمهم هذا عين الموافقة ولكن سميته مخالفة فى موطن حاجة الخصم الذى لو سلم معنا هذا المبدأ، مبدأ التعليل وأن بعض الأحكام يتبع لمصلحة لما أطلقنا لفظ المخالفة على شيء من فعلهم». أى أن صاحب رسالة تعليل الأحكام كان يرى فى الأربعينات أن بعض الأحكام بدور مع المصالح والمقاصد وجوداً وعدمًا دون تقيد بظاهر النصوص.

● ومن ذلك أيضاً ما يروى عن عمر من أن غلماناً لرجل يدعى حاطب سرفوا ناقة وانتحروها فأمر عمر بقطع أيديهم ثم أرسل من يأتى بهم وقال لوليهم «لولا أنى أظنكم نسنعملونهم ونجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لأكلوه لقطعتمهم ولكن والله إذا تركتهم لأغرمك غرامة توجعك». فاطلق الغلمان السراق وغرم صاحبهم. يعلق صاحب رسالة تعليل الأحكام على ذلك قائلًا: «فانظر إليه وعد ثبت على هؤلاء ما يوجب القطع، وبعد الأمر بنهى عن التنفيذ لما ظهر له ما يدفع الحد عنهم وهو أنهم جاعوا وأخذوا مال الغير وذلك لفهمه أن القطع عقاب للجاني من

غير حاجة، ولو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص
المجرد لما ساغ له رضى الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن
يخالف قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» ومن أجل هذا
المعنى نهي عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام وشامل لجميع
الأوقات.

● ومن ذلك أيضا ما روى عن عمر رضى الله عنه من أنه أمر
بالقصاص من الجماعة لواحد، أى إذا اشترك جماعة من الناس فى قتل
واحد قتلهم به جميعا رغم أن الآيات والأحاديث الواردة فى القصاص
لم تصرح الا بقتل الواحد بالواحد والنفس بالنفس واشترطت المساواة
فى القصاص، فعندما رفعت إلى عمر قضية المرأة التى اشتركت مع
خليلها فى قتل ابن زوجها ، وبعد ان استشار على بن أبى طالب كتب
الى صاحب السؤال يقول: «أن اقتلتهما فلو اشترك فيه أهل صنعاء
لقتلتهم» وهذا اتفاق على اعتبار المعنى دون توقف عند ظاهر النص لأن
الوقوف عنده يؤدى الى ضياع الدماء والحياة التى جعلها الله فى
القصاص (المرجع السابق ص ٦٨).

● ومن ذلك ما روى أيضا عن عمر من أن شخصا يدعى الضحاک
آراد أن يحفر لنفسه مجرى للماء للاستسقاء يمر بأرض آخر هو محمد
ابن مسلمة، فمنعه محمد، فقال له الضحاک: لم تمنعنى وهو لك منفعة
تشرب به أولا وأخرا ولا يضرک؟ فأبى فشكى الضحاک الى الخليفة

عمر، فدعا عمر محمد بن مسلمة وقال: لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع تشرب به أولاً وأخراً وهو لا يضرك؟ فقال محمد: لا والله! فقال عمر: والله ليمرن ولو على بطنك . وأمره عمر أن يجريه ففعل. فرغم الحديث الصحيح: « لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس » إلا أن عمر كما يقول صاحب رسالة تعليل الأحكام «قد حكم المصلحة ناظراً لأنه نفع محض لا ضرر فيه على صاحب المال وإن خالف قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -» (ص ٧٨).

● ورغم صحة وثبوت حديث حرمة مال المسلم عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا أنه يروى عن عمر أنه صادر أموال الولاة في حالة الشبهة . يقول الشيخ محمد الخضرى صاحب كتاب تاريخ الأمم الإسلامية (ج١، ص ١٣): «وقد شاطر عمر بعض العمال ما فى أيديهم حينما رأى عليهم سعة لم يعلم مصدرها. ولم يفعل هذا الفعل الا قليلا وربما وجد هذا العمل مجالا للانتقاد من الوجهة النظرية الدينية ولكن عمر كان يعرف من عماله من يستحق أن تقع به تلك العقوبة » .

★★★

هذه أمثلة عشرة نقدمها للقارئ حول موقف عمر بن الخطاب من قضية العلاقة بين النص والواقع. لم ينظر عمر بشاقب نظره ورهافة حسه بالعبء إلى النص الدينى على أنه سيف مسلط على واقع المسلمين

يمر منه كما يمر من الزبد فيفصل بين الحق والباطل في حزم وحسم وقطع، بل نظر إليه على أنه يهدف إلى تحقيق مصلحة اجتماعية معينة هي المقصد من النص فإن تحققت به فيها ونعمت، والا فالمصلحة أولى بالاعتبار لأن الشريعة دأبها حفظ المصالح ودرء المفاسد. وخلاف هذه الأمثلة التي قدمناها للقارئ، وحرصنا على توثيق كل عبارة فيها تحسبا لصراخ المنتهين، هناك أمثلة أخرى عديدة على فقه المصالح عند عمر وهي أمثلة معلومة جيدا لدارسي التاريخ الإسلامي ودارسي الفقه الإسلامي على السواء.. وهي أمثلة مشهورة ومدولة في عشرات الكتب التي يقرأها المتخصصون. وهي وغيرها أمثلة كانت مصدر الهام لانتاج فكري عبقرى للفقهاء وعلماء أصول الفقه يدور حول محور مهم من محاور الفكر الإسلامي وهو محور العلاقة بين النص والمصلحة، إما انحيازاً للمصلحة وإما انحيازاً للنص على حساب المصلحة وأما محاولة للموامة بينهما اقتراباً من هذا الجانب أو ذلك، تراث ثرى عبقرى نجده في فناوى أبى حنيفة وكتابات مالك بن أنس وتلاميذه كالسناطبي واجتهاد الحنابلة في فقه المصالح وكتابات الشافعي والغزالي في نفس الموضوع. ورغم انساع مساحة الجدل الفقهي حول العلاقة بين النص والواقع أو بين الدليل والمصلحة وهو جدل بطبيعة الحال محكوم بالاطار التقافى والاجتماعى فى عصره، فإن من حقنا أن نعجب كل العجب

كيف أن هذا التراث لا يتم تبسيطه وإخراجه إلى غير المتخصصين. إنه شهادة على مسألة كبرى وخطيرة تهمننا في واقعنا الثقافي والاجتماعي اليوم وهي أن العلاقة بين النص والواقع ليست بهذه البساطة، والسذاجة التي يصورها بها عوام الفقه وصيغة تكفير المجمع بل وبعض الأحكام القضائية الحديثة، فلبس مجتمعنا بالمجتمع الكافر مجرد أن أية الربا أو آيات الحدود لا تطبق في واقعنا المعاصر، وليس المفكرون بمرتبين لجرد أنهم رأوا رأيا لا يوافق التخريجات النصية لفقهاء النقل، بل إن المسألة أعمق وأكثر تعقيدا في كتابات علماء الأصول أنفسهم، بل يصبح الزعم بأن مجتمعنا لا يطبق الشريعة الإسلامية، زعما قابلا للرد والنقاش، هل نحن اليوم غرباء عن أحكام الشريعة الإسلامية لجرد أننا لا نطبق آراء فقهاء المسلمين، وإذن ماذا عن حال المجتمع الإسلامي قبل نسأة الفقه التقديري في القرن الثاني للهجرة. فرنان من الزمان مرا على المسلمين لم يكن البناء المتكامل للتراث الفقهي قد ظهر بعد وكان الرسول - صلى الله عليه وسلم - والصحابة والتابعون يجرون عملية مستمرة من الملاحة بين النصوص والواقع. قد يقال إنهم كانوا يطبقون النصوص ونحن لا نطبقها، والإجابة آين تلك المعارضات الحارقة بين نظامنا القانوني المعاصر وبين النصوص التشريعية القليلة العدد في الكتاب والسنة، وهل إن وجدت

بعض المعارضات وعجزنا عن تبريرها بمنطق سد الذرائع أو تخصيص العموم أو تحقيق المناط أو رعاية المقاصد تصلح لتبرير اتهامنا بتهمة الكفر والخروج عن ربة الشريعة!؟

أعجب أن هذا التراث العقلاني الهائل لفقهاء المسلمين في بحث العلاقة بين النص والواقع والمسمى بفقهِ المصالح لا يتم شيوعه وتداوله على ساحة الخطاب الإسلامي المتداول اليوم، انه خطاب العقل في مواجهة خطاب الاذاحة المتعمدة للعقل. فبدلاً من أن نسمع ونقرأ كل يوم وكل ساعة خطاباً اسلامياً يجلد المجتمع بسياط الكفر والمعصية ويجرم الفكر والمفكرين لماذا لا نبرز الى الصدارة خطاب العقل والعقلاء اى خطاب المصالح والمقاصد. وإذا قيل لنا إن الصبيبة الخوارج عوام لا يعلمون، فماذا عن الضائفة من الفقهاء العارفين والكتّاب المنفقيين!؟

لم يكن عمر بن الخطاب في انحيازه الى المصلحة الاجتماعية وان وجدت شبهة تعارض مع النص وحده بين الصحابة والتابعين وكثير من الفقهاء على مستوى النظر. ولم يكن الصحابة والتابعون حين يناحزون الى المصلحة يفعلون ذلك تطبيقاً لقاعدة اصولية معروفة سلفاً صاغها فقهاء الأصول، إذ أن علم أصول الفقه لم يكن قد ظهر على ساحة الفكر

الإسلامى كعلم متميز واضح القسّمات، وانما كانوا يفعلون ذلك عن ادراك عميق لمقاصد الشريعة الإسلامية وفهم واضح بأن صالح المسلمين الذى هو مقصد الشرع رهن بتغليب المعنى على المبنى. وفى ذلك يقول صاحب رسالة تعليل الأحكام عن منهج التعليل لدى صحابة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى وكيف أن هذا المنهج لم يكن مجرد امتثال شكلى للنصوص وان عارضت مصلحة المسلمين فى واقعهم، بقول: «وجدوا أنفسهم أمام مشاكل الحياة المعقدة وحوادث الأيام المتجددة فبدلوا قصارى جهدهم فى استنباط الأحكام بعد أن وقفوا على أسرار التشريع وعلموا أنها شريعة الخلود فسيحة الجناب تسيير بالناس الى ما فيه سعادتهم ويحفظ مصالحهم، ثم يتابع حديثه ويقول: «وأذا يحكمون أحكاما يخال أنهم خالفوا بها ما حكم الله به ولكنهم بثاقد نظرهم علموا أن الحكم معلل بعلة قد زالت فيغيرون الحكم تبعا لتغير علة» (ص ٢٥) وفى موضع آخر يقول: «ولكن الواقع الذى لا ينكر أن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عملوا بالمصلحة فى أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعى وان كانت فى مقابلة النصوص واشتهر ذلك عنهم فى وقائع كثيرة، وهم فى ذلك لم يكونوا جناة على الشريعة، كيف وهم الذين أقامهم الله حراسا عليها بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم» (ص ٢٠٢).

والأمثلة على منهج الصحابة هذا في التعامل مع مشكلة العلاقة بين النص والواقع كثيرة تمنلىء بها كتب التاريخ والفقه وأصوله، ولن نتحدث هنا عن تأخير علي رضي الله عنه توقيع الفصاحص على قلة عثمان ولا عن عدم فصاحص عثمان من عبء الله بن عمر لفته الهرمزان. ولكننا سنورد بعض الأمثلة التي أصبحت بعد ذلك مادة لبحوث متعمقة في علم أصول الفقه ولآراء منبابة حول موقع المصلحة في التشريع الاسلامى من ذلك.

● ما روى عن زبد بن ثابت من أنه لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو.

● ما روى عن علفمة قال: غزوا أرض الروم ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قريش فشرب الخمر فأردنا أن نحده (أى نقيم عليه حد الشرب) فقال حذيفة نحدون أمبركم وقد دنونم من عدوكم فيطمعون فيكم.

● ومع وضوح امر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعدم منع النساء من الذهاب الى المساجد بقوله - صلى الله عليه وسلم - «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله.. الحدين» فلما مر الزمان وبغيرت حال النساء قالت عائشة. «لو أدرك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما أحدثت النساء لمعهن المساجد كما منعت نساء بنى إسرائيل» فقد رأت أن ما حدث يقتضى تغيير الحكم السابق حينما كان الصلاح عاما

والقلوب عامره بالايمان.. فلو اسنمر الحكم مع تغيير الحال لأدى الى مفسدة عظيمة ربو على ما يجلبه الخروج من المصلحة (تعليل الأحكام ص ٣٩)، بل إن ابنا لابن عمر يعارض آباه وهو سستشهد بحديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - «أئذنوا للنساء فى المساجد بالليل» فيقول. «والله لا نأذن لهن فيبخذنه دغلا، والله لا نأذن لهن». فسبب وضربه.

● وما روى عن عثمان رضى الله عنه من أنه ترك قصر الصلاة فى السفر رغم ثبونه بالسنة فائلا: «بلى ولكننى إمام الناس فينظر اليّ الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين فيقولون: «هكذا فرضت» .

● ورغم ثبوت رفض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لتسعير السلع عندما جاءه رجل فقال يا رسول الله سعر لنا، فقال: بل أدعو الله، ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله سعر لنا، فقال: بل الله يرفع ويخفض وانى لأرجو أن ألقى الله عز وجل وليست لأحد عندى مظلمة» رغم ثبوت هذه السنة برفض التسعير إلا أن طائفة من التابعين قالوا بجوازه بعدما تغيرت الظروف والأحوال وبذلك أيضا أفتى بعض فقهاء المذاهب مثل مالك رضى الله عنه.

هذه الأمثلة وعشرات غيرها معروفة جيدا لرجال الفقه والأصول وتشهد أن موقف الصحابة والتابعين من مسألة العلاقة بين النصوص وواقع المسلمين المتغير لم يكن ذلك الفهم الشكلي الآلى الذى يقوم على تطبيق حرفية النصوص دون نظر إلى مقاصدها ومراميها بل كان فهما منحازا أبدا لصالح المسلمين وحاجاتهم الاجتماعية فى زمان معين ومكان معين، فلماذا تختفى هذه الحقائق من مفردات الخطاب السياسى والثقافى للتبار الإسلامى ومن مفردات الخطاب الدينى لدعاة عصرنا، أليس من حقنا أن نظن، ولو أن بعض الظن إثم، أن أهواء السياسة تخفى ما تشاء من حقائق وتظهر ماتشاء من دعاوى.

على أية حال لم يكن منهج الانحياز لصالح المسلمين وفهم النصوص فى ضوء مقاصدها ومراميها وقفا على الصحابة والتابعين فى ممارساتهم الحياتية اليومية بل أنتج ذلك ثماره فى صياغة تيار فقهي يعلن قيمة العقل والمصلحة وإن سمي ذلك بالرأى أو الاستحسان.

يرصد أحمد أمين فى فجر الإسلام العلاقة العضوية بين فقه عمر وبين ظهور مدرسة الرأى فى العراق فيقول: «وكان حامل لواء هذه

المدرسة (مدرسة الرأي) أو هذا المذهب فيما نرى عمر بن الخطاب، وأشهر من سار على طريقته عبدالله بن مسعود في العراق، فكان يتعشق عمر ويعجب بأرائه» وروى عنه أنه قال إنى لأحسب عمر ذهب بتسعة أعشار العلم ثم بتابع قائلنا: «وأنت إذا علمت أن علم أهل العراق كان عن عبدالله بن مسعود وان مدرسة العراق توجت بأبى حنيفة رأيت سببا كبيرا من الاسباب التى جعلت مدرسة العراق تشتهر بالرأى وإعمال القياس» (ص: ٢٤٠ - ٢٤١).

ففقّه أبى حنيفة إذن كما يرى أحمد أمين هو الثمره الطيبة التى أثمرتها تقاليد عمر ومناهجه فى رعاية المصلحة وفى فهم النصوص تبعا لمقاصدها ممزوجة بنزعة أهل العراق فى هذا العصر الى حرية الرأى والبحث والمجادلة.

ومعلوم أن أبى حنيفة لم ينرك لنا كتباً دون فيها فقّهه وان ترك لنا فتاوى وأقوالاً تبين منهجه فى فهم العلاقة بين النص والواقع. ومن حق الباحث أن يتحرز فى قبول أقوال تلاميذ أبى حنيفة مثل القاضى أبى يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى وزفر وغيرهم على أنها تطابق فكر أبى حنيفة. فقد تعرضت آراء أبى حنيفة لهجوم شديد من أهل النقل أو أهل الحديث لجرأتها وانحيازها للعقل والتشدد فى الأخذ بالحديث، لذا كان طبيعياً أن يرجع تلاميذه عن بعض آرائه وان ينحازوا فى آرائهم

الى فقه أهل النقل وأن يتخففوا من مسحة الرأي التي كان عليها فقه الإمام. لذا حق التمييز بين فقه الإمام أبي حنيفة وفقه المذهب الذي صاغه تلاميذه من بعده (ضحى الاسلام، ص ٢٠٥).

بقول أحمد أمين في موقف أبي حنيفة من الأحاديث التي كان يتشكك فيها لمعارضتها للعقل: «والظاهر أن أبا حنيفة كان ينكر هذه الأحاديث لأنها لم تصح عنده فشنع المحدثون عليه وقالوا أنه ينكر قول الرسول ويقدم عليه رأيه، ويقولون، ما رأينا أجراً على الله من أبي حنيفة، كأن يضرب الأمثال لحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأحصنوا عليه أنه أفتى بنحو مائتي مسألة خالف فيها الحديث. قال رسول الله: للفرس سهمان وللرجل سهم، فقال أبوحنيفة انا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من المؤمن، وقال - صلى الله عليه وسلم - «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» وقال أبو حنيفة إذا وجب البيع فلا خيار، وكان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقرع بين نساته إذا أراد أن يخرج قبل سفره وقال أبو حنيفة: القرعة قمار الخ (ضحى الاسلام ١٩٤).

وذلك كله لأنه كان يضع شروطاً شديدة في قبول الحديث بدونها لا يصح عنده ويصح عند غيره، كما برع أبو حنيفة في استخدام الحيل الشرعية كوسيلة لمراعاة مصالح المسلمين مع الحفاظ على نفوذ النص

من الناحية الشكلية. وأصبحت هذه الحيل من بعده بابا واسعا من أبواب الفقه تؤلف فيه الكتب ويعقد فيه الأبحاث. فيستفتيه أحدهم أنه حلف ليفربن امرأته في رمضان فيفتبه ابو حنيفة ان يسافر بها (لأن السفر يحل الإفطار) ففربها نهارا في رمضان، ويحلف رجل وقد رأى امرأته على السلم فيقول: انت طالق ثلاثا اذا صعدت وطاق ثلاثا اذا نزلت فيفتيه ابوحنيفة ان تبقى في مكانها لا تصعد ولا تنزل وان يحمل رجال السلم بالمرأة فيضعونه على الأرض.

التسدد في قبول الحديث من ناحية وخاصة ذلك الذي يعارض العقل، والتوسع في الحيل الشرعية من ناحية ثانية، والأخذ بالاستحسان من ناحية ثالثة، ذلك هو منهج أبى حنيفة وزيت مدرسة عمر في التوفيق بين النص والواقع.

أما الاستحسان فبعيدا عن تعريفاته الفقهية المختلفة فالأقرب إلى الفهم ان يكون للمسألة شبه بمسألة أخرى ورد بها نص، وكان مؤدى المنهج النقلى الشكلى ان يقيس الفقيه هذه المسألة على المسألة المشابهة ويعطيها حكمها، ولكن هذا القياس في نظره بنافى اعتبارات العدالة والمصلحة، فبترك هذا القياس الى تقدير المسألة بمقتضى العدالة أو المصلحة. ولذلك عرفه علماء الأصول بأنه الأحذ بقباس خفى (المصلحة) وطرح قياس جلى (النص)، أو انه اخراج صورة عن حكم نظائرها إلى

حكم آخر لمقضى، وهذه كلها مجادلات عقلية لتنظير فقه آبي حنيفة أول من قال بالاستحسان حيث كان كما قال تلميذه محمد بن الحسن إذا قال أستحسن لم يلحق به أحد.

ولنتوقف عند هذا القدر، لأن الاستطراد سيدخلنا الى طرقات ودمايز علم الأصول وهو ما لم نقصده ولا نقدر عليه. انما ما نقصده وما نلح عليه أن التراث الفكرى الاسلامى يتعالى ويسمو عن أن يكون مختزلا فى تلك الصياغة البسيطة التى يروج لها العوام، وأدعياء السياسة: «إن الحكم إلا لله» ثم بعد ذلك ينزلون بالنصوص سيوفا يهون بها على واقع المسلمين دون نظر الى مصالحهم ومستجداتهم، ان التراث الفكرى الاسلامى سواء على مستوى الممارسة فى عهد الصحابة والتابعين أو على مستوى النظر فى عهد الفقهاء هو تراث المواعة بين النص والواقع وهى مواعة لا يقدر عليها فى زماننا إلا أهل العقل والفلم لا أهل النقل والسيف.

الفصل السابع

فقه المقاصد وفقه المقاصل

فقه المصالح فى مواجهة فقه التضييق على المسلمين فى دنياهم وتوعدهم فى آخرهم ، فقه تفهم مناط الأحكام والمعانى التى تدور حولها فى مواجهة فقه التنطع والتمسك بالحرفيات والشكليات ولو ألحقت بالمجتمع الإسلامى العنت كل العنت ، فقه التقدم والانفتاح على العالم والتعامل مع العصر بلغته ، فى مواجهة فقه الحاكمية . فقه الحرية واحترام العقل فى مواجهة فكر التكفير وعقد محاكمات التفتيش ، أى أن فقه المقاصد مقدم على فقه المقاصل . هكذا نضع المسألة بوضوح شديد ، وهكذا وضعها الصحابة الأولون ووضعوا بذلك اللبنة الأولى لتقدم المجتمع الإسلامى بل إننا لا نبتعد عن الحقيقة إذا قلنا إن هذا هو الفهم الذى كان سائداً فى العلاقة بين النصوص وواقع المسلمين فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم .

موقع العلل والحكم والظروف والملابسات التاريخية والسياق بارز

وواضح ومعترف به فى صبأغة كئبر من أءكام السنة النبوية الشرففة من أءادفة الرسول صلى الله عفة وسلم وأفعاله وتقرفراته وأوامره ونواهفة لأصءابه . لن استشهد هنا بواقعة نأبفر النءل ءبن أشار الرسول على أصحابه ، تلمفءاً ، إلاً يؤبروه ، ففسء ، فءال : أنتم أعلم بشئون دنفاكم ، ولن أتءء بءءبء الخءق الذى لم فكن وءفا بل رأفا وءرفا ومشورة ، فهذه السنن كلها ولوضوح ارءباطها بمعافش المسلمبن المنءفرة وبأءوال الدنيا المعقولة أدخلها علماء الأصول فى باب الأفعال الجبلفة التى ترجع إلى الجبلء الإنسانفة ولبست براجعة إلى الوءى الإلهى التشرىعى .

ولكننا سنءءء عن ءوانب آءرى لأقوال الرسول وأفعاله فظهر منها بوضوح ارءباط هذه الأقوال والأفعال بالسفاق التاريخى المءفب بها بالمصلحة والعقل ءنور معهما وءودا وعءما . فى هذا النوع من الأفعال والأقوال النبوية الشرففة نجد الصءابة فرأءعون النبى وبنافئون رأفه وقد فسفر ذلك عن فضاآه صلى الله عفة وسلم للقصد من الفول وعن عدوله عنه عند انءفاء ذلك القصد .

سوق لذلك استشهدا ما رواه البخارى من أنه قد ءفت أقوات القوم وأملقوا «أى قل طعام القوم وزاء فقرهم» فأتوا النبى صلى الله عفة وسلم فسأءنونه فى نءر إبلهم فآذن لهم ، فلءبهم عمر رضى الله

عنه فتأخبروه فقال . ما بقاؤكم بعد ابلکم؟! فدخّل على الرسول صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ما بقاؤهم بعد إبلهم ؟ فقال الرسول صلى الله عليه وسلم . «ناد على الناس يأتون بفضل أزوادهم» .. فبسط لذلك نطع فجعلوه على النطع فدعا الرسول للطعام بالبركة .. (إلى آخر الرواية) أى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رأى رأيا أن ينحر الناس الإبل لمقابلة الجوع والفقر وأن عمر خالفه فى رأيه لأنه لا بقاء للناس بعد نحر الإبل ، وأن الرسول قد عدل عن رأيه إلى رأى عمر وأقر للمسألة حلا آخر . يقول صاحب رسالة تحليل الأحكام «فقد عارض عمر رسول الله بالنحر للمصلحة ، وأقره الرسول على ذلك» «٥٥» ص ٣٢ .

وأكثر دلالة على أن جانبا من السنة كان يدور مع مصلحة المسلمين القائمة وقت نزول النص ما هو معروف فى كتب الفقه بحديث ادخار الأضحية .. فعن عائشة رضى الله عنها قالت : «دف الناس» أى وفد الناس» من أهل البادية فحضر الأضحى «أى حل عيد الأضحى» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادخروا لثلاث «أى ادخروا اللحم لثلاثة أيام فقط» وصدقوا بما بقى ، قالت : فلما كان بعد ذلك ، قلت : يا رسول الله قد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ويجعلون منها الودك «يذيبون الشحم» ويتخذون منها الأسقية قال «رسول الله» : وما ذاك «أى فميم الأمر» قلت : نهيت عن امساک لحوم الأضاحى بعد ثلاث .

فقال . إنما كنت نهيتكم للدافة التي دفت فكلوا وتصدقوا وتزودوا»
فالحديث كان صريحاً بالنهي عن ادخار لحوم الأضحية لأكثر من ثلاثة
أيام ، وأم المؤمنين تشكو ما يترتب على النهي عن الادخار من مشقة
بالمسلمين . والرسول يبين سبب النهي وهو التوسعة على الفقراء من
الدافة التي وفدت على المدينة ، ثم يعدل عن ذلك الحكم . وهذا دليل على
أن من أحكام السنة الشريفة ما كان مرتبطاً بظروف موقوتة بوقتها ،
وبأحداث حدثت بعينها وأنه لا الزام لهذه السنة بعد زوال هذه الظروف
وتلك الأحداث . وهناك كثير من الأحاديث النبوية ما يدل دلالة قاطعة
على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يراعى الظروف القائمة وقتئذ
ويأخذها بكل الاعتبار عند التشريع أمراً ونهياً أو إباحة . من ذلك قوله
لعائشة رضی الله عنها : «لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبيت الكعبة
على قواعد إبراهيم» . من ذلك أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم «لولا أن
أشق على امتي لأخرت العشاء إلى ثلث الليل ولأمرتهم بالسواك عند كل
صلاة» وغير ذلك الكثير مما تتحدث عنه كتب الفقه وأصوله .

إن فكثير من الأحكام التي أتت بها السنة الشريفة إنما كانت
تقديراً لمصلحة قائمة وقت التشريع تقوم على موازنته صلى الله عليه
وسلم بين المصالح والمفاسد والمضار والمنافع ، القائمة وقتئذ أى فى ظل
السياق التاريخى والثقافى والاجتماعى وقت التشريع بل كان صحابته

صلى الله عليه وسلم براجعونه فى تقدير المصلحة والمفسدة فينزل عند رأيهم كما راجعته عائشة فى حديث النهى عن ادخار الأضحية وكما راجعه عمر فى حديث نحر الإبل ، وكما راجعه عمر أبصا عندما أمر صلى الله عليه وسلم أبا بكر بالنداء : «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله دخل الجنة» فبين عمر وجه الضرر فى ذلك لأنه يدفع المسلمين الى الاتكال وقتال : «إذن بتكلموا» وأقره الرسول على ذلك ، وكما راجعه رجل عندما أمرهم «صلى الله عليه وسلم» بكسر القدور التى طهوا فيها لحوم الحمر الأهلية عارضا غسل القدور بدلا من كسرها فقال أو ذاك . أى، وافقه على مراجعته .

وأمثلة أخرى كثيرة تمتلئ بها كتب الفقه فى السجالات القديمة الضارب بجذوره فى تاريخ الفقه الإسلامى حول العلاقة بين المصلحة والنصوص أمثلة يراود الاستشهاد بها اثبات أن السنة النبوية مناطها المصلحة وأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يرجع عن أوامره ونواهيه نحسبا لما يظهر له من مصلحة أو مفسدة مترتبة عليهما بعد الحوار بينه وبين أصحابه . من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لأصحابه «لا يصلين أحد منكم العصر إلا فى نبي قريظة» إذ صلى بعضهم قبلها وقالوا لم يرد منا ذلك .. ومنها تخييره صلى الله عليه وسلم لأصحابه عند اعتزامهم الحج معه «حجة الوداع» - بأن لمن شاء منهم أن يوى

الحج فليفعل ، ومن أراد أن يفرن الحج بالعمرة فليفعل ، ومن أراد أن
ينوى العمرة ممنعاً إلى الحج فليفعل ، قال بعضهم كيف وقد سمي
الحج .

نعود الى تامل العلاقة بين النص والواقع ، ويبدو من هذه الأمثلة
ومن أخرى غيرها كتبره يضيق عن ذكرها المقام أن العلاقة بين بعض
الأحاديث وبين الواقع القائم وفنها لم تكن علاقة تسلط من النص على
الواقع بل كانت علاقة تفاعل بينهما يؤثر فيها كل منهما في الآخر .
فالواقع وحماية المصالح القائمة حولة هو الذى يصوغ النص «أو ما
بسمبه رجال القانون المعاصرون بالمصادر الموضوعية للتشريع ، أى
الأسباب الاجتماعية التى أدت الى وجوده» والحوار حول علاقة النص
بالواقع ، وما إذا كان مناسباً له أو غير مناسب كان دائماً حواراً قائماً
وممتداً بين الرسول وأصحابه وصولاً لأنسب الطول التشريعية المناسبة
لعصرهم .. والربط بين النص والواقع المسبب له والمصالح الاجتماعية
التي كان يحميها النص كانت أموراً قائمة تماماً فى ذهن الصحابة ،
وكانوا متنبهين لها وأعين بها دون خشية من سيوف الكفر والهرطقة
لأن هذه السيوف لم تكن قد صنعت بعد . العلاقة بين النص والواقع
كانت واضحة على أظهر ما تكون فى ذهن عائشة رضى الله عنها

عندما قالت نعليقا على حديث الإذن للنساء بالذهاب الى المساجد ،
لو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدثت النساء من بُعد
لمنعهن المساجد مثلما منعت نساء بنى اسرائيل ، والعلاقة بين
النص والواقع كانت واضحة تماما فى ذهن عمر فى كل ما هو مأثور
عنه بدءا من وقف حد السرقة فى عام المجاعة حنى رفضه تقسيم
أرض السواد بالعراق ، على خلاف ظاهر النصوص وتمسكا
بمقاصدها .

هذا الفهم العقلانى للعلاقة بين النص والواقع هو الذى دعا صاحب
رسالة تعلييل الأحكام الى القول : «ومن تتبع أحوال الرسول صلى الله
عليه وسلم فى أجوبه للسائلين وجده لم يسلك فيها كلها مسلكا واحدا ،
فتارة ينتظر الوحي .. وأخرى يجيب من غير أنتظاره ، وفى هذا فد
ينزل الوحي ببيان خطئه ومعاتبته .. وقد يرجع هو من غير أن ينزل عليه
الوحي .. وكثيرا ما نراه صلى الله عليه وسلم يجيب بأجوبة متنوعة عن
سؤال واحد إذا اختلف السائلون وأكثر ما يكون ذلك فى أفضلية
الأعمال ، كما وجدناه فى كثير من المواطن بشاور أصحابه ويأخذ
بأفضل الآراء» «٥٦» «ص ٣٤» .

وهذا الفهم لعلاقة التفاعل بين النص والواقع هو الفهم المناقض
والمعارض لمنطق الحاكمية والتكفير ، فالنصوص وفقا لهذا الفهم

ليست قواطع تهوى بها على واقع المسلمين فتفصل بين الحق والباطل ، والإثم والطاعة أو بين الإيمان والكفر ، بل وقد وجدت فى ظل واقع معين لتحكم موقفا معينا فى ظل مفاصد كبرى تظلل المسلمين فى ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم .

وهذا هو المقصود بنسبية النصوص فى جانب وإطلاق المقاصد ومبدأ حماية المصالح فى جانب آخر . يقول القرافى فى الفروق «والجمود على المنقولات أبدا ضلال فى الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين» حـ ١ ، ص ١٧٧ «ويقول عز الدين بن عبد السلام «كل نصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل» .

ولكن هذا الحديث عن نسبية بعض السنة وارتباطها بواقعها الاجتماعى وسياقها التاريخى لا يصدق بطبيعة الحال على كل المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم وإلا كان هذا انكارا لحجية السنة فى التشريع وهو انكار يخرج صاحبه من الملة ، فما هو المعيار الدقيق الذى نميز إذن به بين النسبى والمطلق من أحكام السنة . أعتقد أن البحث عن هذا المعيار هام جدا فى زماننا الذى دأب فيه البعض على التضييق على أنفسهم وعلى مجتمعاتهم بأحاديث لا نعرف الصحيح فيها من الموضوع ولا نعرف إن كانت صحيحة . هل المقصود بها التشريع الدائم أم لا .

لم تكن مسألة البحث عن معيار لإطلاق السنة أو نسيبتها تشغل بال

الصحابة والتابعين بل كانوا يفصلون فيها بفطرتهم السليمة بحكم معاصرتهم للرسول صلى الله عليه وسلم أو قريتهم من زمنه .. وكان شأنهم فى المعاملات داتما مراعاة المسلمين . يقول صاحب تعليب الأحكام «ولكن الواقع الذى لا ينكر أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا بالمصلحة فى أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعى وإن كانت فى مقابلة النصوص ، واستهز ذلك عنهم فى وقائع كثيرة» «٥٨» «ص ٣٠٢» . وفى موضع آخر يقول . «وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينظرون الى الأمر وما يحبط به من ظروف ، وما يحف به من مصالح ومفاسد ويشرعون له الحكم المناسب ، وإن خالف ما كان فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم «٥٩» «ص ٣٠٨» .

لم تكن قضية البحث عن معيار للتمييز بين السنة التشريعية والسنة غير التشريعية مما انشغل به الصحابة والتابعون بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لأنهم فهموا أسرار الشريعة وعرفوا مقاصدها وساروا على هدى من ذلك .

إنما بدأت القضية تطرح نفسها على العقل الإسلامى وإن شئت القول على المنطق القانونى الإسلامى عندما بدأ المسلمون يضعون

القواعد والأصول الضابطة لعملية الاستدلال من النصوص التشريعية
أى فى مرحلة لاحقة عندما بدأ وضع دعائم علم أصول الفقه كان لابد
من صياغة قواعد منهجية تفسر لماذا كان بعض السنة ملزماً ولماذا كان
البعض الآخر غير ملزم ، وما هو معيار التمييز بينهما أى بين السنة
التشريعية التى يلتزم بها المسلمون فى حاضرهم ومستقبلهم ، والسنة
غير التشريعية أى ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من
أقوال وأفعال وتقريرات يختص بها وحده أو تلك التى لا تلزم المسلمين
فى كل عصر . ومن المهم أن نلاحظ أن عملية وضع الضوابط والمعايير
لمسألة الزامية السنة ، وهى مسألة على قدر كبير من الخطورة بالسبب
للتشريع الإسلامى مادامت ترمى الى ضبط المصدر الثانى للتشريع بعد
القرآن ، هذه العملية من وضع الضوابط والمعايير القاعدية هى جهد
فقهى إنسانى بحث انشغلت فيه فرائح علماء الأصول لإضفاء الطابع
النسقى المنهجي المنظم على مصادر التشريع الإسلامى فى عصر إقامة
صرح هذا التشريع . حقا لقد اعتمد الفقهاء فى وضع هذه الضوابط
على ما فدروه دليلاً شرعياً لوضع القواعد المنهجية وضبط الأصول
الفقهية . ولكن تظل أهمية الوعي بأن علم أصول الفقه بأكمله وبما فيه
من القواعد الضابطة للاستدلال من السنة ، هو علم ناتج عن جهد
بشرى إنسانى بجرى على كثير من فروع وقضاياها ما بجرى على
الاجتهادات الإنسانية من خلاف فى الرأى .

السنة هي ما ثبت بسنده منصلا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير سواء متواترا أو أحادا .. ولن ندخل هنا في هذا الجدل الفقهي الذي نشعبت فروعه عن حجة آحاديت الأحاد وعلاقتها بالمصلحة وإنما مكفينا أن نذكر ما آجمع عليه علماء الأصول من أن من السنة ما يعد تشريعا للمسلمين ومنها ما لا يعد تشريعا . وبداية لا يعد تشريعا كل ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم ودل الدليل الشرعي على أنه خاص به وحده وأنه ليس أسوة فيه كاحتفاظه صلى الله عليه وسلم بأكثر من زوجات أربع . ولا يعد تشريعا كذلك كل ما صدر عنه بمقتضى طبيعته الإنسانية من قيام وقعود ومشى ونوم وأكل وما صدر عنه بمقتضى الخبرة الإنسانية والتجارب في السنون الدنيوية من نجارب أو زراعة أو تنظيم جيش أو تدبير حرب أو وصف دواء مرض الى غير ذلك . وهذه كلها بعبارتنا نحن رجال القانون المعاصرين أقوال أو أفعال لا تضع قواعد عامة مجردة لتنظيم السلوك الاجتماعي في المستقبل بل أقوال وأفعال «وإن شئت فلنستخدم عبارة قرارات وتصرفات تميزا لها عن القواعد» تتناول مواقف جزئية من واقع الخبرة الإنسانية المحدودة بحدود الزمان والمكان والنتقاعة والتاريخ . ولكن حدود الزمان والمكان والثقافة والتاريخ «أى اعتبارات النسبية

المنافية للعمومية والاطلاق» لا يقف تأثيرها عند حدود «القرارات والتصرفات» أى المواقف الجزئية التى تعرض فى أمور تفصيلية فى مجال ادارة شئون المجتمع وأفراده ، بل قد تتدخل أيضا فى عملية وضع القواعد العامة ذاتها وهذا وحده هو الذى يفسر عملية الحوار بين الرسول والصحابة أثناء وضع القواعد وعدوله صلى الله عليه وسلم عن بعض ما رآه ، أخذاً برأى أصحابه ، ويفسر أيضا عدول الصحابة أو بعضهم عن بعض القواعد التى كان معمولا بها فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وأخذهم بقواعد أخرى أكثر مناسبة لعصرهم تغليباً للقصد والمصلحة من التشريع .

وإدراكا لكل ذلك ورغبة فى ضبطه كان هذا الضابط المهم الذى صاغه علماء الأصول معيارا للفصل بين السنة التشريعية والسنة غير التشريعية بالفصل بين ما صدر عن الرسول بحق الفتوى والتبليغ «الوحي» وما صدر عنه بسلطة الإمامة «الاجتهاد والسياسة» حتى أن الإمام القرافى قد وضع كتابا أسماه «الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضى والإمام» وقد استقر فى الفقه الإسلامى على اختلاف مذاهبه أن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ليست كلها ترجمة وتبليغا لجوهر حكم الله تعالى وأن كان غالبها كذلك ، بل فيها ما هو مجرد تلمس لحجج الأحكام أو سبر المصالح ، وفيها ما هو مجرد

سياسة لدرء منكر والحمل على معروف ، أى أن من سنة الرسول ما يصدر عنه بمفوضى التبليغ والفتوى فهو وحى بوحى «وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى .. الآية» ومنها ما صدر عنه باعتباره إماما أى حاكما يؤم المسلمين وبراعى اعتبارات السياسة والمصلحة والزمن فى هذه الإمامة ، والحديث فى هذا صريح لقوله صلى الله عليه وسلم «إنما أنا بشر إذا أمرنكم بشىء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشىء من رأى فإنما أنا بشر» . ٦٠ .

هذا هو ما اتفق عليه الفقهاء بشأن إلزامية السنة أو تشريعيتها منها ما هو تشريعى عام يوحى به ، ومنها ما ليس كذلك لكونه نتاج الرأى بمقضى الإمامة والسياسة ولكن كيف نفرق بين كلا النوعين من السنة .. وما هو المعيار الذين يطبق للتمييز بين كل من نوعها ؟ .

الإجابة عن هذا السؤال مهمة غاية الأهمية وخطيرة غاية الخطورة سواء عن المستوى الفكرى والمعرفى للعقل الإسلامى أو على المستوى العملى تنظيم سنن المجتمع ، إذ عن طريق إيضاح هذا المعيار يتم الفصل بوضوح بين ما هو تشريع وما ليس بتشريع ، بين ما هو ملزم وما ليس كذلك وهى أمور تبلغ قدرا كبيرا من الأهمية فى زماننا الراهن الذى يرفع فيه البعض سلاح التكفير على من يقدرونهم منكرين للسنة

دون فارق عندهم بين سنة صحيحة أو موضوعة أو بين سنة تشريعية وسنة غير تشريعية .

ورغم الأهمية القصوى التي يكتسبها هذا المعيار فلا نعرف بياراً أو مذهباً في الفقه الإسلامي قد قام بصياغته وصقله في وضوح يزيل اللبس ويمنع الحيرة والتردد .. ومع تنوع الاجتهادات فقد افتقر الأمر على الاستتسهاد بالأمثلة ولم يرق الي وضع المعايير الفاصلة .. ومن الأمثلة التي نروى على سنته صلى الله عليه وسلم بمقتضى الإمامة ما روى عنه صلى الله عليه وسلم من قوله «إنما أنا بشر وإنكم تخضعون لي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجبه من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع منه ، فمضى له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً فإنما أقطع له قطعة من النار » ومن ذلك أيضاً ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قد قطع نخيل وشجر الكفار يوم بنى النضير فلما أسرع فيه قيل له . فدعدكها الله فلو استنبفتها لنفسك ، فكف عن القطع» هذه كلها وغيرها أمثلة بتفق الفقهاء على أنها سنة في سياق إمامة الرسول وسياسته لأمور المسلمين وبعد ذلك يختلفون فاختلّفوا في حديث «من أحيا أرضاً مية فهي له» فذهب الأحناف الي عدم إلزاميته لأنه بصرف من الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة ، في حين ذهب المالكية والشافعية الي أنه نصرف بالفتوى والنبيغ فهو تشريع ملزم ،

واختلفوا أيضا فى الأرض التى فتحها المسلمون عنوة فذهب المالكية والحنفية الى أن تقسيم الرسول صلى الله عليه وسلم لأرض خيبر تصرف بالإمامة فهو غير ملزم لمن بعده وذهب الشافعية الى عكس ذلك. ولكن ما هو معيار اضعاف الزامية الفتوى والتبليغ على تصرف ما للرسول وخلع هذه الالزامية عن تصرف آخر باعتباره تصرفا بالإمامة هذا ما لم يبينه الفقه اكتفاء بعبارات عامة لا تغنى الباحث عن اليقين القانونى مثل عبارة «إذا قامت الدلائل على ذلك وظهرت على ذلك الامارات» .

وعموما إذا جاز لنا أن نرصد الاتجاه العام للفقه الإسلامى فى هذا الصدد فهو ميله الى اعتبار أغلب السنة تصرفا بمقتضى الوحي أى بالفتوى والتبليغ . أما أحكام الإمامة فهى نادرة قليلة . وهذا المنحى من جانب الفقه التقليدى كان هو المتوقع فقد عزف عن وضع معيار عام للتمييز ، كما عزف أيضا عن التوسع فى باب تصرف الرسول بمقتضى الإمامة واعتبر هذا المفهوم أى مفهوم الإمامة لا بلجأ اليه الا استثناء لإضعاف الانساق المنطقى على حفيظة وجود بعض جوانب السنة التى تظهر إمارات لا يمكن انكارها على نسبتها وتاريخيتها . نقول إن هذا المنحى الفقهى التقليدى كان متوقعا لانه هو الكفيل بالحفاظ على الكيان القانونى للسنة باعتبارها المصدر الثانى للتشريع بعد القرآن الكريم إذ

أن التوسع في اعتبار تصرفات الإمامة من شأنه أن يجعل جانبا كبيرا من السنة ذا طابع زمني مؤقت وبالتالي يعدم الفقه أحد المصادر الكبرى لإقامة صرح النظام القانوني الإسلامي .

ومع ذلك لم نعدم من الفقهاء المحدثين من وجدوا الجرأة على حمل جميع سنة الرسول في مجال المعاملات «وهذا هو القدر الأكبر منها» على تصرفه صلى الله عليه وسلم بمقتضى الإمامة ، أى أنهم بعبارتنا اعتبروها سنة مؤقتة تدور مع ظروفها التاريخية وجودا وعدماً .. يقول صاحب رساله تعليل الأحكام «وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم له تصرفات من حيث إمامته الكبرى وخلافته العظمى ، وتصرفات من حيث الفتوى والتبليغ فلاى شىء حمل هؤلاء «يقصد الفقهاء» جميع أوامره على الفتوى والتبليغ ولم يحملوا ما تعلق بالمعاملات منها على الإرشاد والسياسة «لاحظ أنه يطلق القول على المعاملات» حسبما يقتضيه مقام كل أمر ونهى ويحسب مقتضيات الأحوال ، فتكون أحكاما مصلحية سياسية صادرة من حيث ما له من الإمامة والخلافة مربوطة بمصالح تتغير بتغيرها أو مربوطة بأعراف كذلك ولا تكون ضربة لازب لانتغير واجبة العمل ولو تغيرت الأحوال ولو جلبت ضررا ودفعت مصلحة والدين ينسر ولا تعسير فيه «٦١» «ص٢٠٣» .

وهذا على حد علمنا أجراً ما قرأناه بشأن الطبيعة التشريعية للسنة

النبوية حيث قصر المؤلف السنة التشريعية الملزمة على العبادات فقط
أما فى المعاملات فإنها تدور مع المصالح وجوداً وعدمها لأنها صدرت عن
الرسول باعتبار إمامته أى باعتباره حاكماً زمنياً لا باعتباره نبياً يوحى
إليه . ويستند المؤلف فى رأيه ويعززه بأقوال فقهاء مسلمين من رواد
العقلانية الإسلامية مثل القرافى وعز الدين بن عبد السلام ، فيقول :
« فلا يظن ظان أن ما سلكه بعض العلماء كالقرافى وشيخه عز الدين
ابن عبد السلام فى تقسيم صفات الرسول صلى الله عليه وسلم إلى
إمام ومبلغ ومفت وفاض ، وأرجاع أحكام المعاملات وما شاكلها من
التعزيزات والأحكام النبوية إلى إمامته - يقضى بأن هذه الأحكام
خارجة عن حوزة الشريعة ما دامت دائرة أفع. مصالح الناس الموكولة
إلى أولى الأمر منهم . بل الحق الصراح الذى لا شبهة فيه أن هذا
النوع من الأحكام جزء لا يتجزأ من الشريعة وركن عظيم من أبوابها
» « ٦٢ » ص ٣٢١ .

كيف يكون تصرف الرسول بالإمامة جزءاً لا يتجزأ من الشريعة فى
نظر أصحاب هذا الرأى ، وهو فى الوقت نفسه لا يعد فى نظرهم
تشريعاً عاماً موحى به إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ملزماً
للمسلمين فى كل زمان ومكان ؟! وتبدو أهمية الإجابة عن هذا السؤال
أن تصرف الرسول بالإمامة الذى هو تصرف نسبي فى نظر أصحاب

هذا الرأى مع كونه جزءاً من الشريعة غير خارج عنها يشمل كل باب المعاملات - وهو الباب الذى تدور حوله المعارك الحاسمة اليوم بين أنصار تبار الإسلام السباسبى وبين معارضيههم - الاجابة عن هذا السؤال المعضلة نجده فى عبارات أصحاب هذا الاتجاه أنفسهم فبقاء هذه الأحكام فى نظر صاحب رسالة النغليل رهن بكونها دائرة مع مصالح الناس الموكولة الى أولى الأمر منهم .. أى أن الالزام هنا ليس الزام ظاهر الحكم وسكله ولفظه وإنما الزام المصلحة النى كان يرمى الى تحفيها . فإذا ادنى تطبيق النص الى فوات المصلحة فلا إلام له . أو على حد تعبير عز الدين بن عبد السلام «كل نصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل» .

نعود فنقول . إننا لا نعرض على القارىء غير المتخصص بحوثاً فى أصول الفقه ، فذلك فوق طاقتنا وطاقنه ، وإما هدفنا أن ندلى بدلونا وأن طرح تساؤلنا ونحن خارج دائرة الفقهاء ، وهى اقتصرت الساحة على دائرة الفقهاء والعلماء ، وهى قامت دائرة العلماء والفقهاء المعاصرين بعرض الفقه الأخر الذى نقدم قسماته للقارىء ، وهو فقه المصالح والمقاصد لرفع الغشاوة والارهاب المعنوى والمادى الذى بضل به فكر الحاكمية والتكفير عقل المجتمع ؟ لا لم يقم العلماء والفقهاء ،

المعاصرون بدورهم المطلوب فى ذلك الأمر ، وهم من يضعون أيديهم على كنوز فى مناهج الفقه الإسلامى ذاخرة بقيم العقلانية واعتبار مصالح المسلمين ، ولكن الفقهاء المعاصرين وإن عرض بعضهم لهذه الكنوز فى بحوثهم الأكاديمية التى يقدمونها للحصول على الدرجات العلمية ويلقونها فى قاعات الدرس والمحاضرة ، إلا أنه عندما يتعلق الأمر بالحالة الشافعية العامة أى بالخطاب الإسلامى ، كما يردده العامة والساسة فإما أن يعم صمت العارفين من الفقهاء ، وإما أن يدخروا معارفهم للمناسبات ، وإما أن تتحول لغة الخطاب ويتنكر العارفون لما يعرفون ويديرون له ظهر المجن فى ظل مبرر أخلاقى أو غير أخلاقى أنه ليس كل ما يعرف يقال وليس كل ما يقال ، يقال للعامة كل هذا والوطن فى محنة ، والعامة سادرون فى فقه الحاكمية والتكفير والمقاصل أما فقه المصالح والمقاصد فمطمسور فى الصدور .

لا نقول إن كل الفقه المعاصر فقه صامت ، فقليل هم المتحدثون ومن هذه الاستثناءات القليلة التى شرعت قلمها لتبديد كثير من أوامم التنطع فضيلة الأستاذ الشيخ المرحوم محمد الغزالي الذى خسرتنا بفقدته إماما من أئمة الاستنارة رغم خلفنا وخلاف كثير من المثقفين معه فى مواقفه العملية .

ولعل كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» والذى طبع

حتى الآن قرابة الطبقات العنصر يكون واحدا من أهم كنب الثقافة الإسلامية المعاصرة يقف على قدم المساواة مع كتاب الإمام الشيخ محمد عبده «الإسلام دين العلم والمدنية» .

ولكنهما بطبيعته الحال ليسا من كتب الفقه ولا من كتب الأصول بالمعنى العلمى المتخصص للكلمة وإنما هى صرخة بطلقها عالمان راسخان فى الفقه والأصول فى وجه الحالة المتردية للعقل الإسلامى ، وللمجتمع الإسلامى فى مجتمع انسانى يلهث لهثا نحو التقدم .
١٠ أثبت المرجوم فضيلة الشيخ محمد الغزالي صرخته هذه فى مقدمة كتابه قائلا : «لقد تساعت الأقوال الضعيفة والمذاهب العسرة ورجحت الآراء التى كانت مرجوحة أيام الازدهار الثقافى الأول حتى وهلّ الناس أن الإسلام اذا حكم عاد الى الدنيا التزمت والجمود» .

فإلى جانب انشغال المؤلف على المستوى العملى بالتدهور الحضارى الذى آل إليه حال أمة المسلمين فى حين تسيير الأمم الأخرى سريعا على طريق التقدم ، فقد انشغل على المستوى النظرى بمسألة الأحاديث الواهبة والضعيفة التى تعارض نصا فى القرآن الكريم أو تتنافى مع القيم الثقافية والحضارية السائدة فى مجتمعنا الراهن . وعلى حين ينكر المؤلف الأحاديث التى تتعارض مع القرآن الكريم مثلما أنكرت عائشة رضى الله عنها حديث أن الميت يعذب ببكاء أهله لتعارضه

مع الآية الكريمة «ولا نسُرُ وأزره وزر أخرى» فهو أيضا يعرض متن الحديث على العقل غير مكثف لقبوله بصحة سنده وروايته ويوضح منهجه في ذلك قائلا : «إن الحكم الديني لا يؤخذ من حديث واحد مفصول عن غيره ، وإنما يضم الحديث إلى الحديث ثم تقارن الأحاديث المجموعة بما دل عليه القرآن الكريم ، فإن القرآن هو الإطار الذي تعمل الأحاديث في نطاقه لا تعدوه ، ومن زعم أن السنة تقضى على الكتاب أو تنسخ أحكامه فهو مغرور «٦٣» ص ١٤٢ - ١٤٣ .»

وفقيها البارز يعتمد مجموعة من الأدوات المنهجية - وإن لم يطل الحديث عنها في ذاتها - لازالة التعارض بين متن الحديث ومعقوليته أو تعارضه مع المصلحة القائمة للمسلمين اليوم . أحد هذه الأدوات تفسير الحديث بالسياق الذي ورد فيه مثل حديث «إن الشيطان يجرى من الإنسان مجرى الدم» فتفسيره لا ينم إلا في سياق الحوار الذي دار بينه صلى الله عليه وسلم وبين أصحابه حين رأوه مع زوجته صفية رضى الله عنها ليلا .

وأحاديث كراهية إقامة البنيان كثيرة وصحيحة السند .. مثل قوله صلى الله عليه وسلم «النفقة كلها في سبيل الله إلا البناء فلا خير فيه» ، وقوله صلى الله عليه وسلم «أما إن كل بناء وبال على صاحبه إلا ما لا

إلا مالأً . ويعتمد المؤلف فى هذا الصدد منهج تفسير الحديث بالظروف والملابسات التاريخية ويقول : «والصحيح أن هناك أحاديث ترتبط بمناسباتها وما تفهم الا فى الجو الذى قيلت فيه» «٦٤» «ص ١١٠» ويزيد الأمر ايضاحا بقوله : «إن نبينا عليه الصلاة والسلام تكلم كثيرا وكلامه موضع الاعزاز والطاعة» وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله» وكان يمكن أن تعرف مرامى الكلام وحقائقه لو ضبطت الملابسات التى قيل فيها» «ص ١٣٣» «٦٨».

ورغم أن المؤلف قد استخدم فكرة الشرح السياقى لمدلول الحديث وتفسير الأحاديث فى ملابسانها وظروفها التاريخية والثقافية فإننا لا نلاحظ أنه قد اعتمد ذلك منهجا عاما فى فهم نصوص الأحاديث ولاحظنا أنه قد تقدم خطوة أخرى ضرورية بإيضاح موقفه الأصولى من مسألة السنة التشريعية والسنة غير التشريعية والفرق بين الإمامة «السياسة» والتبليغ «الوحى» وهو الموقف الذى اتخذه الفرافى وعز الدين بن عبيد السلام وأعلنه فى زماننا صاحب رسالة تعليل الأحكام ، وهو الموقف الذى كان ليحل جذريا مشكلة التعارض بين بعض النصوص والسياق الحضارى المعاصر.

بل إننا نلاحظ لدى المؤلف اتجاها معاكسا نحسه من قوله : «وما بلغ من السنة درجة اليقين فسبيله سبيل القرآن الكريم لا يزيغ عنه إلا

هالك . ومن علم على وجه اليقين أن رسول الله أصدر أمراً ثم قرر
رفضه فقد انسلخ من الملة لا خلاف في ذلك» .
هكذا نعود بهذا التقرير الحاسم الى المربع الأول في بحث اشكالية
العلاقة بين النص والواقع .

عندما اغتيل المرحوم فرج فودة ، باطلاق الرصاص عليه بسبب
كتاباته الناقدة للأطروحات الفكرية لتيار الإسلام السياسى ، أصدرت
الجماعة الإسلامية بمصر بياناً وزعته على أوسع نطاق ، استهلته
بالعبارة التالية : نعم قتلناه . كما أمر الرسول صلى الله عليه وسلم
بقتل كعب بن الأشرف . وكان الأمر مفرعاً غاية الفرع ، ليس تحسباً
للرقاب، فى وقت أصبح فيه ثمن الفكر الحياة ، وإنما لأن السنة المشرفة
أصبحت تستخدم على هذا النحو الفاضح لتبرير جرائم قتل المفكرين ،
ولم يخرج أحد من دعاة الاسنارة الإسلامية أو من الفقهاء ، لا أقول
لكى يحفظ على الفكر القتل سمعة ودينياً وكرامة ، وإنما لكى يحفظ
للسنة النبوية مكانها الرفيع من أن تكون دروعاً يحتمى بها قتلة أهل
الفكر والقلم .. أى أن فقه المقاصد لم يتقدم ليواجه فقه المقاصل .. بل
على العكس من ذلك رأينا أحد الفقهاء البارزين من رواد الاستنارة
الإسلامية والذين يحظون بتقدير خاص فى المجتمع الثقافى يتقدم

ليشهد أمام المحكمة التي تحاكم الفتلة أن القتل مرتد وأن جزاءه القتل وأن القاتل مجرد مفتتت على السلطة. أما ما سطره فقيهننا البارز في كتبه من أن حديث الأحاد لا يؤخذ به إذا تعارض مع نص في الكتاب ، وأما عن كون حديث «من بدل دينه فاقتلوه» من أحاديث الأحاد وأنه يعارض نصا في الكتاب «لا إكراه في الدين..» فهذا كله قد توارى في ساحة القضاء لأن فقه المقاصل قد تغلب على فقه المقاصد.

ولم أكن أحب أن استدرج الى هذا الحديث ، لأن الجميع الآن في رحاب الله برحمهم الله ، وبحكم بينهم بعدله ، ولكن القضايا الكبرى التي أثارها معاركهم الفكرية مازالت قائمة ومازالت المعارك ساخنة لم يخمد أوارها .

وقصة كعب بن الأشرف معروفة مذكورة في كل كتب السيرة «٦٦» (راجع على سبيل المثال ، السيرة النبوية لابن هشام ، طبعة دار المنام ١٩٩٣ ح ١ ، «ص ٦٥١») وهو يهودى من بني النضير بالمدينة أظهر حزنه لما بلغه من قتل المشركين بموقعة بدر وقال في ذلك شعرا يبكيهم ، وأخذ ينسب بنساء المسلمين حتى آذاهم فقال الرسول صلى الله عليه وسلم من لى يابن الأشرف قال له محمد بن مسلمة أنا لك به يا رسول الله أنا اقتله ، قال فافعل ان قدرت على ذلك الى آخر القصة النى انتهت بقتله .

وواضح من سياق القصة وملابساتها أن الأمر لم يكن أمر تشريع ووحى وفروض بل كان أمر سياسة وإمارة وحرب ودفاع عن الشرف والعرض ، أى أننا بعبارة الأصوليين لسنا بصدد سنة تشريع ونبليغ وفتوى نلزم بها بل بصدد سنة إمارة محكومة بظروفها وسياقها التاريخى .

ومع ذلك لم يتقدم أحد لانقاز السنة من العابثين بها .
هل لأن فقه المقاصل فى زماننا مقدم على فقه المقاصد ؟ .

الفصل الثامن

فقه ازدرء العقل

قضية العلاقة بين النص والواقع هي بيت القصيد في الشأن الإسلامي المعاصر. وأي محاولة أو دعوة جادة مخلصنة لتجديد العقل الإسلامي لابد أن تواجه بشجاعة وجرأة وإخلاص للحق أسئلة من النوع التالي : هل النص حاكم للواقع بصرف النظر عن مرامي النص ومقاصده، أم أن القصد والحكمة والغاية أولى ونطبقها بالنظر إلى السياق الاجتماعي السائد وقت التطبيق ؟ وهل فهم النصوص وحدود تطبيقها محكومان بالسياق التاريخي والثقافي والاجتماعي الذي أحاط بها وقت نشأتها ؟ .

الإجابة عن مثل هذه الأسئلة ومناقشتها دون نشنج أو تعصب أو تهديد هي الطريق الوحيد لمواجهة الجمود من ناحية، والتطرف من ناحية ثانية ، والعامية الدينية من ناحية ثالثة . وهذه هي الأفات المتأصلة في كثير من مظاهر الخطاب الإسلامي والعقل الإسلامي المعاصر .

الإجابة الرشيدة على هذه الاسئلة هي وحدها الكفيلة بإزالة شبهة التصادم بين الاسلام وقيم العصر وحضارته وحل اشكالية التعارض الزائف بين العلم والدين وبعض مظاهر التضاد بين ظاهر النصوص والاجتهادات وبين المبادئ العالمية لحقوق الانسان .

إذ لم يعد بجدى فى سبيل إحداث نهضة عقلية فى المجتمعات الإسلامية أن نرفض قيم العصر بحجة أنها معارضة لتراثنا الدينى. ولم يعد بجدى أيضا الفرار من المواجهة بعبارات خطابية ذات جرس تقرر أنه ليس فى الامكان أبدع مما كان. فالوفاء الحقيقى للتراث ليس أن نردده فحسب بل والا هم من ذلك أن نعقله وأن نتدبره بوضعه فى سياقه التاريخى وأن نعى مقاصده ومراميه والمصالح التى يهدف الى حمايتها .

هذه إذن دعوة لتجديد العقل الإسلامى بالنفاذ الى جوهر النصوص وحكمتها .

وما أحب أن أنبه إليه أنها دعوة ليست جديدة على تراث المسلمين المدون فى بطون الكتب ، ولكنها قد تكون جديدة وغريبة على مسامع كثير من مسلمى اليوم الذين لا يقرأون وإن قرأوا لا يعون ، وإن وعى بعضهم أخفى ما وعاه فى صدره واستمر يردد خطاب التدهور العقلى والحضارى وفاء لدافع سياسى أو مهنى أو طلبا لأمن نفسى كاذب .

دعوة التجديد هذه أدركتها في عصور الإسلام الأولى أم المؤمنين عائشة رضی الله عنها ، عندما قارنت بين حال النساء في عصرها وحال النساء في حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وفاست الحالين المختلفين على حديثه صلى الله عليه وسلم : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله »، أى أن عائشة نظرت إلى الظرف التاريخي وقت نشأة النص والظرف التاريخي وقت تطبيقه ووجدت أن الحكمة من تشريع نص الإباحة قد انتفت ، والعبرة بالهدف من التشريع لا بلفظه وقالت قولتها : لو علم رسول الله ما أحدثت النساء لمنعهن المساجد متلما منعت نساء بنى اسرائيل .

هذه الدعوة الى الأخذ بحكمة التشريع ومراعاة السياق الواقعي له وعاما عمر وطبقها في العديد من الحالات اشتهر منها وقف حد القطع وابطال سهم المؤلفة قلوبهم وعدم توزيع أرض السواد على المجاهدين وايقاع الطلاق ثلاث بلفظ واحد وغير ذلك من الأمثلة.

هذه الدعوة الى الانحياز الى المصلحة طبقها الصحابة قبل ظهور الفقه وعلم الأصول كلما وجدوا تعارضا بين النص والمصلحة الاجتماعية القائمة وقت تطبيقه مما أفضنا في شرحه في موضع آخر وأفاض علماء الأصول في شرحه في عدد من مؤلفاتهم .

ليس هذا القول إذن قولاً جديداً يردده عقلانبو هذا الزمان ، أو من يحرص خصومهم الفكريون على رميهم بالضلال بل هو منهج ضارب

بجذوره وتقاليده في عصور ازدهار الفقه الاسلامي وفي ممارسات الصحابة وان شحبت معالنه في عصرنا عصر تدهور العقل الإسلامي.

نقول إن هذا المنهج العقلي شحبت معالنه وخفيت ملامحه على العامة والخاصة على السواء . إن الخطاب الإسلامي الشائع اليوم هو خطاب تغليب النقل على العقل واللفظ على الحكمة أي الشكل على المضمون . وتلك علامة كبرى لا تخطئها عين المؤرخين لتدهور العقل والحضارة . ولن ننحدث عن العامة الذين شاع فيهم أن التمسك بطقوس الدين وشكلياته أقرب للتقوى من الالتزام بقيمه ومراميه . وإنما سنتحدث عن بعض خاصة فقهاء عصرنا وموقفهم من التراث العقلاني في الأمة المسلمين والموقف السلبي لهم من هذا التراث إما بالصمت والإخفاء وإما بالرفض والإنكار .

في رسالته عن تعليل الأحكام التي نُوقِشت في الأربعينات بالأزهر احتفى فضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبي احتفاءً بالغاً بممارسات الصحابة الأوائل وأخبرنا بعد أن استشهد بالدليل تلو الدليل أنهم كانوا يبحرون للمصلحة ولو خالفت ظاهر النصوص . وفي هذه الرسالة الغذة أطل الشيخ الحديث عن فقه عمر مبصر المسلمين منذ نصف قرن

بضرورة التناسى به فى اعتبار مناط الشرع ومقاصد الشريعة ومصالح المسلمين (٦٧) (راجع ص ٥٢ - ٦٢) ويقول شيخنا متحدثاً عن فقه عمر: «ولو كانت الأحكام كليهما ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساع له رضى الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» (٦٨) (ص ٦٣) ويقول فى موضع آخر متحدثاً أيضاً عن عمر: «فكثيراً ما نراه رضى الله عنه يعلل الأحكام بعلل اتباعاً للمصلحة وإن أدى الى ترك ظواهر النصوص أو تخصيصها» (٦٩) (ص ٧٠) .

ومن الغريب والمثير للدهشة أن شيخنا هذا الذى كان فى الأربعينات رائداً من رواد العقلانية يأتى فى الثمانينات وينشر كتاباً عن تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين (الشروق ، ١٩٨٦) يتنكر فيه لكل ما قاله منذ حوالى نصف القرن من ضرورة الانحياز للمصلحة والأخذ بالأحكام الشرعية فى سياقها التاريخى والنظر الى مقاصدها . ويل إنه فى كتاباته المتأخرة هذه يهاجم الذين يتبنون آراءه المبكرة ويشيدون بها بل ويكاد يخرجهم من الملة : فىقول مخاطباً المنادين بتحكيم العقل : «إن الشريعة التى تضعها بعقلك وهواك وتجعلها حاكمة على النصوص هى الخارجة على الإسلام ، والإسلام يرفضه ويرفض وأضعها» ص ٧٢ - ويتابع الشيخ حديثه فى موضع

آخر مخاطبنا إيانا ردا على قولنا بضرورة الانحياز الى مصلحة المسلمين».. «تقول نترك النص لما تيقنا أنه مصلحة وأقول لك : من أين بتيقن عقلك القاصر المضطرب بأن هذه مصلحة» .. وعندما استشهدنا فى كتابنا المجتمع والتريعة والقانون (الهلال ، ١٩٨٦) بفقہ عمر دليلا على مخالفة ظاهر النص إعمالا للمصلحة مثلما استشهد شيخنا به فى الأربعينات لم يكن نصيبنا منه فى الثمانينات إلا السباب حيث يقول ردا علينا: « .. أقول لك : أتريد أن تجعل من نفسك عمر آخر الزمان؟؟ فشتان بين العمرين ، وكيف تجعل نفسك كعمر وأنت لم تفهم ما فعله عمر؟» (٧١ ص - ٥٠) .

هذا المنهج الحديث القديم الذى يرفض أى محاولة لربط النصوص بالمقاصد والمصالح وارهاب الفائلين بذلك إرهابا يصل إلى حد اشهار كفرهم، نستطيع أن نستشهد عليه بعشرات الأمثلة من كتابات الفقهاء المعاصرين بحيث يمكن أن نقرر أنه الإتجاه الشائع على مسنوى الخطاب الفقہى المعاصر، رغم ما يمثله من خطورة لكونه يقدم الأساس الفكرى لمنطق تكفير المجتمع بأكمله .

يقول صاحب رسالة ضوابط المصلحة فى التشريع الإسلامى عندما يتعرض لمسألة علاقة المصلحة بالنص وهى من كبريات المسائل التى شغلت علماء الأصول :

« .. لا يجوز بناء حكم على مصلحة إذا كان في ذلك مخالفة لنص كتاب أو سنة أو قياس نم الدليل على صحته» (٧٢ ص ٦١) .. ويقول في موضع آخر «والذين يحتجون بضرورة البحث في رُوح التشريع والنصوص يفونهم أن مدلولات النصوص اللغوية هي في ضرورة الأخذ بها كضرورة الجسد لبقاء الروح. فلا معنى لروح التشريع وروح النص بعد تعطيل مدلوله اللغوي المقصود أولاً.. وبالذات» (٧٣) (راجع محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في التشريع الاسلامى - بيروت ١٩٨٦ ص ١٣٨) .

نستطيع أن نقدم عشرات الاستشهادات الأخرى على سيادة فقه النقل والالتزام بحرفية النص وعدم الاعتداد بالمصلحة ان نعارضت معه بحيث يصح القول إنه الاتجاه السائد في الفقه الحديث . وهو اتجاه يؤدي مباشرة إلى تبني مقولة الضوارج الشهيرة «إن الحكم إلاله» واسباغ صفة الكفر على من لم يحكم بما أنزل الله أى على من اجبراً على الحيدة عن ظاهر النص قولاً بالمصلحة. وكيف لا وشيخنا صاحب كتاب تطبيق الشريعة الاسلامية يقرر صراحة : «إن المجتهد في شريعته الله لا يصدر الأحكام بمجرد عقله بل يبحث عن حكم الله لأنه لا حكم سواه» (٧٧ ص ٢٤) ..

فلنأمل إذن في بعض الملامح المعرفية والأسس النظرية لهذا الاتجاه النفلي الذي هو أساس فكر الحاكمية والتفكير وازدراء العقل ولنا في ذلك الملاحظات التالية :

أولاً : إن الأساس الكامن وراء رفض الأخذ بالمصلحة الاجتماعية إن تعارضت مع ظاهر النص يتمثل في الاعتقاد بأن الإلتزام الكامل بحرفية النصوص هو من قبيل التعبد والتقرب الى الله وأحد ركائز الايمان . وفي هذا المعنى يقرر صاحب رسالة ضوابط المصلحة بوضوح شديد : « إن مشروعية جميع احكام العباد تعود الى قدر مشترك من التعبد على تفاوت في ذلك حتى ولو كانت هذه المصالح متعلقة بمعاشيتهم الدنيوية » . فكرة التعبد هذه ناقشها صاحب رسالة تليل الاحكام في كتاباته العقلانية المبكرة وانتهى في جزم الى أن التعبد يكون في نصوص العبادات أما نصوص المعاملات فالمصلحة فيها أظهر، ومخالفة ظاهر لفظها انحيازا للمصلحة القائمة ليست تنكراً للتعبد ، إذ يقول : « من المعلوم أن العبادات قصد الشارع منها أولاً وأخيراً الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها » (٨٥ ص ٢٩٦) ثم يتابع قائلاً : « إن الاصل في تشريع المعاملات والمقصود منها أولاً بالذات هو تحصيل مصالح الناس... » « قارن هذا الفقه المتحرر في الأربعينات بالفقه المناقض له يردده نفس المؤلف في الثمانينات حين يقول : « أما

دعواك أن الإسلام فيما أعدا العبادات والعقائد ترك للمسلمين حرية تنظيم شئون معاملاتهم .. فدعوى كاذبة تنقل مدعيها الى صف الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعضه الآخر « (تطبيق الشريعة، ص ٧٢) . بل إن فكرة التعبد هذه هي التي تجعل بعض أهل الفقه يبدأ متحرراً في بواكيره ثم ينتهي محافظاً عندما يتقدم به العمر تحسباً من شبهة ارتكاب المعصية إذا قال بترجيح المصلحة ..

ثانياً : أنه رغم غزارة الانتاج الفقهي قديمه وحديثه الذى يبحث فى المصالح وصلتها بالنص فإنه يلاحظ على عدد من هذه الكتابات انها تهدف الى التبرير الاصولى لممارسات الصحابة التى تثور بالنسبة لها شبهة مخالفة ظاهر النص : كأحاديث عائشة وممارسات عمر، أو اصفاء الاتساق المنهجى على بعض آراء وفتاوى الفقهاء الاقدمين مثل فتاوى الاستحسان عند أبى حنيفة والتوسع فى الأخذ بالمصلحة عند مالك والأخذ بالمصالح عند الحنابلة. أى أن تنظير فقه المصالح لدى فقهاء الاصول جاء لاحقاً من المتأخرين لاصفاء المشروعية الدينية على ممارسات وفتاوى المصالح عند الأولين. والدليل على ذلك أن الأمثلة التى يضربها حتى الفقهاء المحدثون على الأخذ بالمصالح ترتد كلها إلى واقع المجتمعات الاسلامية فى عصور سحيقة مضت : مثل الحديث عن تضمين السناع ، وبيع الحاضر للباقي ، وقطع ذنب بغلة القاضى وكفارة الملك إذا افطر عمداً، وتلقى الركبان وغير ذلك . وهى أمثلة كانت

لها وجاقتها في عصرها، ولا نريد أن نشغل القارئ غير المتخصص بها في هذا العصر إنما ما نأخذه على فقهاءنا اليوم أنهم لم يقدموا لنا نموذجا واحدا على تطبيق المصلحة في قضايا عصرنا الراهن، وهي كثيرة كثيرة . وحتى عندما يتعرض بعضهم لهذه القضايا فإنهم يطبقون عليها منهج النقل وحده ويتركون الحديث عن المصلحة ليقصر على تبرير ممارسات وفتاوى الأقدمين كما في الأمثلة السابقة .

ثالثاً : إن عزوف الفقهاء المعاصرين عن ترجيح المصالح الاجتماعية إذا تعارضت مع النصوص أو ظهرت شبهة هذا التعارض يعود في جزء منه الى شيوع تقاليد ما يسمى بتقاليد التحريم في الفقه القديم ونستعيد هنا عبارات صاحب تعليل الأحكام في كتاباته العقلانية المبكرة إذ يقول، عن فقه التعبد بالتحريم «.. لقد تعبدوا بالتحريم وكان الأولى لهم وللأمة النى شرعوا لها أن يذهبوا الى التحليل فيدفعوا عن الأمة الحرج ويفسحوا لها مجال الرقى والتقدم ومسايرة الزمن» .

رابعاً : وقد أدى ذلك بجانب كبير من الفقهاء الأقدمين وأغلب المعاصرين الى النظر الى المصلحة الاجتماعية نظرة نصية تقليدية.. فالمصلحة ليست ما يعود على المسلمين من صلاح ونفع وفقا لما تأتي به المستجدات وتطورات الحياة ، بل هي أولا وأخيرا المصلحة كما يراها النص وفقا لفهم الفقهاء لهذا النص. فالمسلمون غير قادرين على معرفة مصطلحاتهم وإنما هذه المصلحة مقدرة سلفا بواسطة النص الشرعى إما

بذاتها عند المحافظين وإما بعينها عند المنحررين لقوله تعالى «ما فرطنا في الكتاب من شيء». هذا الفهم النصي لمعنى المصلحة الاجتماعية يجد أساسه متبلورا في فقه الشافعي رضى الله عنه وصاغه صياغة أصولية حجة الإسلام العزالي في كتاباته الأصولية الغزيرة. ويترتب على ارتباط المصلحة في نظر هؤلاء بالنص واغترابها عن الواقع إن الفقه التقليدي لا يتصور إمكان قيام تعارض بين النص والمصلحة. وكيف يمكن أن يفوم إذا كانت المصلحة هي ما نص الدليل الشرعي على الاعتداد به وغيرها وهم وضلال وإن لبس ثوب المصلحة؟ .

خامساً : إن هذا الفهم للعلاقة بين النص الشرعي، والمصلحة الاجتماعية الذي يهدر المصلحة الواقعية إذا تعارضت مع النص والذي يخالف ممارسات الصحابة الأولين، هو امتداد لنراث الفقهاء الذين جعلوا العقل تابعاً للنقل، وانعكاساً للاقتناع بعمق بعجز العقل الانساني عن ادراك طبيعة الأشياء وحده. فصاحب كتاب تطبيق الشريعة يستكثر علينا الأخذ بالمصلحة لقصور عقلنا واضطرابه وعجزه عن ادراك حقيقة المصلحة (ص ٩٧). وصاحب رسالة ضوابط المصلحة يعلن في وضوح شديد عن عجز العلوم الاجتماعية والطبيعية ومناهج البحث التجريبي عن تقدير مصالح الناس، فالعقل عنده لا يستطيع أن يستقل بفهم المصلحة في جزئيات الأمور وعنده أيضاً أنه لا يصح للخبرات العادية

أو الموازين العقلية والتجريبية أن تستقل وحدها بفهم مصالح العباد أو تنسيقها . «فلا يجوز الاعتماد على ما قد يراه علماء الاقتصاد وخبراء التجارة من أن الربا لا بد منه لتنشيط حركة التجارة والنهوض بها (وفقا لفهمه هو لمعنى الربا). ولا يصح الاعتماد على ما قد يتفق عليه علماء النفس والتربية مثلا من أن الجمع بين الجنسين في مرافق المجتمع يهذب الخلق ويخفف شره الميل الجنسي» ثم ينتهي إلى نتيجة مؤداها ضرورة ، ان تعرض نتائج الخبرات والبحوث على نصوص الشريعة فما عارضها أهدرناه وما وافقها أخذنا به .

★★★

تلك هي المكانة الحقيقية للعقل عند أهل النقل . عقل عاجز وقاصر ومضطرب، وتلك هي مكانة المصلحة الاجتماعية لديهم . فلا مصلحة إلا ما قرره النص، وهم بهذا متتكرون للتراث العقائلي للصحابة الأوائل الذين اعتبروا أن مصلحة المسلمين لها الشأن الأكبر وان خالفت نصا، وهم بذلك يتنكرون لفقه المصلحة الاسلامى ويعجزون عن الامتداد بمناهجه إلى قضايا عصرنا الراهن .

الفصل التاسع

فقه المطاردة!!

نؤكد على ما ذكرناه فى مواضع سابقة مرارا من أن الصياغة الصحيحة لمعادلة العلاقة بين النص الدينى والواقع الاجتماعى هى السبيل الوحيد لإعادة الوفاق ورفع التخاصم المصطنع بين الماثور عن الماضى والمنظور فى الحاضر ، أو بين العقل والنقل ، أو بين التراث والمعاصرة ، أو بين النص الواجب الاحترام والمصلحة الاجتماعية الواجبة الاعتبار .

ومظاهر المعاناة والعنف التى يعانىها مسلمو اليوم فى مختلف بقاع عالمهم المتراعى ، فى أفغانسنتان حيث الطالبان ، وفى إيران حيث الموللات وشيوخ المرجعية ، وفى السودان حيث الاستبداد العسكرى تحت مظلة النصوص والصياغات الدينية ، وفى مجتمعات أخرى يمارس فيها البعض الاحتجاج الدموى المقدس ، كل هذ المظاهر ترد على المستوى الفكرى والثقافى لسبب واحد هو الانغلاق على الفهم الحرفى (المتفاوت) للنص وذلك على وجه التعبد والتقرب

إلى الله ، وقهر الواقع واضطهاده مع الاغتراب عن قيم العصر نعبد
أيضا لله وتقربا إليه . وقضية على هذا القدر من الخطورة تستحق من
الباحث والقارئ على السواء ، دأبا في المتابعة ، واصرارا على رد
المسائل إلى أصولها والفروع إلى جذورها ولو عانى في ذلك الإرهاق كل
الإرهاق .

* * *

وما نود أن نؤكد عليه تكرارا وتكرارا ، أن مظاهر (الأصولية)
التي يشهدها مجتمعنا اليوم على سلوك كثير من العامة في تمسكهم
بالمظهر دون الجوهر والتي نعانى من ارتداداتها على ممارسات الساسة
الإسلاميين بمختلف فرقهم إنما هي في كثير من جوانبها تعبير عن
حالة عقلية لازمت المجتمعات الإسلامية منذ عضورها المبكرة ساد
فيها منهج النقل على منهج العقل ، وعلا فيها صوت التعبد بالتحريم
والتضييق على المسلمين . وخالصة حديثنا هذا وأحاديثنا السابقة أنه
رغم تعدد الإتجاهات فى الفقه الإسلامى على المصل الممتد ما بين
العقل والنقل ، فإن بعضا من الفقهاء المعاصرين يساهمون عن وعى
وإدراك أو عن غير وعى استطرادا بالقصور الذاتى وراء تفاليد
المهنة ، يساهمون فى تنمية النزعة الأصولية وتأجيج أوارها بين
العامة والخاصة لأنهم لا يعرضون لهم فى خطابهم المنتشر إلا

تقاليد النقل ويحجبون عنهم تقاليد العقل وهي كثيرة . ثم إنهم - أى الفقهاء المعاصرين - عجزوا أو نعاجزوا جميعا عن الامتداد بتقاليد العقل كما أرساها أبو حنيفة فى استحسانه ، والمالكية فى فقه المصالح وسد الذرائع ، بل والصحابة الأولون فى ممارساتهم ، عجزوا أو تعاجزوا عن الامتداد بفقه العقل هذا إلى مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة وقضاياها الملحة .

وهكذا ظلت الساحة الإسلامية مفتوحة حتى اليوم لتقاليد فقه النقل المتمثلة فى الإلتزام الكامل والمطلق بالنص أيا كان السياق الاجتماعى والتاريخى الذى ورد فيه النص وأيا كانت مقاصده أو مرامييه ،

ونحسب أن إمام أهل النقل هو الإمام الشافعى رضى الله عنه وهو نفسه صاحب علم أصول الفقه الذى يحكم منطق الاستدلال فى الفقه الإسلامى حتى اليوم فى تياره الغالب .

يقول الشافعى فى الرسالة : «وليس يؤمر أحد أن يحكم بحق إلا وقد علم الحق ، ولا يكون الحق معلوما إلا عن الله نصا أو دلالة من الله ، فقد جعل الله الحق فى كتابه ثم سنة نبيه صلى الله عليه وسلم فليست تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب ينص عليها

نصاً أو جملة .. فإن قال قائل : أرأيت ما لم يمض فيه كتاب ولا سنة ولا يوجد الناس اجتمعوا عليه (أى لا يوجد فيه اجماع) فأمرت بأن يؤخذ قياساً على كتاب أو سنة أيقال لهذا قيل عن الله ؟ قيل نعم ، قيلت جملته عن الله ، فإن قيل ما جملته ؟ قيل الاجتهاد فيه على الكتاب والسنة .

ويقول أيضاً : «لبس لأحد أبداً أن يقول فى شىء حلّ أو حرّم إلا من جهة الخبر ، وجهة العلم الخبر فى الكتاب والسنة والإجماع والقياس» .

فالأحكام الشرعية على تنوعها وتنوع الوقائع التى تحكمها زماناً ومكاناً لا تؤخذ عند الشافعى إلا من الكتاب والسنة وما يحمل عليهما كالإجماع والقياس لأن جهة العلم عنده هو الخبر فحسب «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفى كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها» . فموقع العقل عنده ليس فى تلمس حلول الواقع بالنظر إلى القوانين الموضوعية الحاكمة لهذا الواقع وإنما فى الاستنباط الشكلى لهذه الحلول من النص (الخبر) الذى هو بضرورة الإيمان منضمناً إياها . فالعقل عنده ليس عقلاً تجريبياً يستفرد بالواقع وإنما هو عقل تحليلى شكلى يستنتج حلول الواقع من النص ذاته . ويلاحظ د. حسين حامد حسان عن حق أن «العقل

عند الشافعى لا مدخل له فى الاستقلال بالتشريع وإنما هو من الدلائل التى يسترشد بها المجتهد فى الوصول إلى العين القائمة التى يتوخى معرفتها بالقياس» (نظرية المصلحة فى الفقه الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٧١ ص ٣١٧) . حقيقة أن الشافعى رضى الله عنه قد خفف من غلواء التصاقه بالنص وأخذه بالنقل بأن توسع فى القياس وأخذ بما يعرف بقياس المعانى . إلا أنه من ناحية أخرى أتم الحكم بمجرد الرأى واعتبر الاستحسان الذى توسع فيه أبو حنيفة من قبيل «التلذذ» أو التشهى أو الحكم بالهوى ومن استحسن فهو عنده قد شرع وحكم بالهوى .

ونظن أن تقاليد النقل هذه كما صاغها الشافعى عند وضعه لأسس الأصول هى التقاليد التى مازالت حاكمة لمنهج الاستدلال الفقهى حتى اليوم والحاكمة لمفهوم العامة والخاصة والسياسة الإسلاميين على السواء للعلاقة بين النص والواقع أو بين الشرع والمصلحة .

البس هذا ما يقرره صاحب كتاب «تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤبدين والمعارضين» عندما يقرر منظرًا لمنطق حاكمية فقه الأقدمين على واقع المعاصرين فيقول : «والمجتهد فى شريعة الله لا يُصدر أحكامًا بمجرد عقله بل يبحث عن حكم الله لأنه لا حكم

لأحد سواه» (ص ٢٤) وحين يصدر حكمه بالكفر على القوانين الوضعية فيقول : «فالقول بأن الفقه الإسلامى لا يغطى أحكام الحوادث الكثيرة المتجددة فنلجأ إلى القوانين الوضعية لتكاملته لا محل له ؛ لأن الفقه الإسلامى يعطى أحكام الله بواسطة الأدلة الدالة عليها ، والقوانين الوضعية تعطى أحكاما من وضع البشر ، فإذا أخذناها لا نستطيع أن نقول عليها إنها أحكام الله ، ولأنها تحل ما حرمه الله» (ص ٢٨) .

هذا المنهج النقلى من رد أحكام الواقع إلى النص وحده لا إلى أهل الخبرة والدراية هو المنهج الحاكم لكثير من صور الفتوى فى زماننا، فرغم أن صاحب كتاب «الفقه الإسلامى - مرونته وتطوره» قد خصصه لبيان كيف يواكب هذا الفقه مشاكل العصر فإن مثالا واحدا نقدمه يوضح سبادة المنهج النقلى إلى حد المغالاة . ففى فصل عقده المؤلف لعرض الفتاوى النموذجية للاجتهد فى العصر الحديث يتحدث فى معرض تناوله لنقل الأعضاء من الناحية الشرعية عن حكم استبدال الذهب بجزء من جسم الإنسان . ويستشهد فى إباحة ذلك بحديث «عرفجة بن أسيد الذى أصيب أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفا من الفضة فأتى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن يتخذ أنفا من ذهب . وقد أخذ بهذا الحديث فقهاء الحنفية فى باب الحظر والإباحة ،

وفقهاء الحنابلة .. وفقهاء الشافعية .. واختلفت كلمتهم فيمن ذهب
أصابعه وكفه وفدمه هل له أن يتخذها من فضة أو من ذهب بين محرم
ومباح» (راجع ، المرحوم فضيلة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على
جاد الحق ، الفقه الإسلامى ، مرونته ونطوره ، القاهرة ١٩٩٥ ، ص
٢٤٣) .

على أن هذا الفقه لم يتطرق عند الفتوى إلى أن حديث رسول
الله (صلى الله عليه وسلم) ليس من الأحاديث التشريعية ، بل قاله
الرسول (صلى الله عليه وسلم) بما له من خبرة دنيوية بما يصدق
عليه حديثه (صلى الله عليه وسلم) «أنتم أعلم بشئون دنياكم» . ولم
تتطرق الفتوى أيضا إلى أن آراء الفقهاء فى اتخاذ أعضاء من
الفضة والذهب قد صيغت فى وقت لم يظهر فيه علم تحليل الأنسجة
ولا تقدمت فيه أبحاث المناعة والتوافق ، مما يجدر معه ترك مسلمى
اليوم لشئون دنياهم وفقا لتقدم معارفهم وللفوانين العلمية
الموضوعية الحاكمة لهذه الشئون ، ولكنه منهج الالتصاق بالنصوص
الذى أرسى تقاليد الإمام الشافعى رضى الله عنه ومازال حاكما
للتقاليد الفكرية للخطاب الإسلامى الرسمى والشعبى الشائع بيننا
اليوم .

فى مواجهة هذا الخطاب النصى الثقلى الذى يحجم دور العقل ويلجمه ويجعل من المصلحة الاجتماعية مقولة يهيمن عليها النص وحده ولا يبحث عنها فى القوانين الموضوعية للواقع المتجدد ، فى مواجهة هذا ظهر فى القرن السابع الهجرى فقه جديد يعلن صراحة اعتماد مصالح المسلمين ورعايتها وان نعارضت مع النص الشرعى عملا بالحديث الشريف : «لا ضرر ولا ضرار» وصاحب هذا الفقه هو الإمام أبو ربيع سلیمان بن عبد القوى بن عبد الكرىم بن سعید المعروف بنجم الدين الطوفى (٦٥٧ - ٧١٦ هـ) .

ونجم الدين الطوفى الحنبلى صاحب نظرية إعلاء المصلحة كان يعد بإجماع من أرخوا له - فقيها حنبليا أصوليا متفطنا ، فالذهبي يقرر أنه كان «دينا ساكننا قانعا» والصفدى يقول إنه كان «فقيها حنبليا عارفا بفروع مذهبه مليا ، شاعرا ، أديبا ، فاضلا ليبيبا ، له مشاركة فى الأصول ، وهو منها وافر المحصول ، قيما بالنحو واللغة والناريخ وغير ذلك ، وله فى كل ذلك مقامات ومبارك ولم يزل كذلك إلى أن توفى رحمه الله» (راجع ، د. مصطفى زيد ، المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٤ ص ٧٢) . ترك نجم الدين الطوفى ثروة و ذخيرة هائلة من كتب العلم فألف فى علوم القرآن والحديث سبعة كتب وفى الفقه وأصوله اثنتين وعشرين

كتابا وفي اللغة والأدب عشرة كتب . على أن ما حقق له الشهرة وحقق لاسمه الذبوع ، خاصة لدى الهجائين من أهل النقل والتعبير بالتعسير على المسلمين ، فهو مصنفه في شرح الأربعين النووية وهي الأحاديث التي جمعها الإمام محيي الدين النووي . وتوقف الطوفى طويلا عند شرح حديثه صلى الله عليه وسلم «لا ضرر ولا ضرار» وانتهى من هذا الشرح إلى اعتبار رعاية المصلحة دليلا شرعيا بل أقوى أدلة الشرع وإن تعارضت مع النص الشرعي . كان الطوفى مدركا خطورة ما هو مقدم عليه ، وأنه بكتابه هذه إنما يعارض تيارا مستقرا لدى الفقهاء ولدى العامة على السواء أنه لا اجتهاد مع النص ، ولذلك نجده في مقدمة كتابه يمهد القارئ لطالعة هذا الأمر الجليل بقوله : «أوصيك أيها الناظر فيه ، المحييك طرفه في أثنائه ومطاويه ، ألا تسارع فيه إلى إنكار خلاف ما ألفه وهمك ، وأحاط به علمك ، بل أجد النظر وجدده ، وأعد الفكر ثم عاوده فإنك حينئذ جدبر بحصول المراد ، ومن يهد الله فما له من مضل ، ومن يضلل فما له من هاد» . ثم يتحدث الطوفى بعد ذلك تفصيلا عن العلاقة بين المصلحة والنصوص . ويبين لنا أن رعاية المصلحة هي مناسط التشريع وأن جوهر الكتاب والسنة رعاية مصالح المسلمين ودفع العسر والضرر والمشقة عنهم . وأن هذا مستفاد من صريح آيات القرآن وصحيح السنة وخاصة حديث أنه «لا ضرر ولا ضرار» فإذا تعارضت المصلحة مع النص

اعتبرت المصلحة تخصيصا للنص وأن هذا ليس افتئانا على النصوص بل تطبيقا للنصوص التي نوجب رعاية المصلحة . ويمكن أن نلخص رأى الطوفى فى العبارة القصيرة التالية التى ساقها تعبيرا عن رأيه : «أما مصلحة سياسة المكلفين فى حقوقهم فهى معلومة لهم بحكم العادة والعقل فإن رأينا دليل الشرع متفاعدا عن إفادتها علمنا أن أصلنا فى تحصيلها على رعايتها» .

من هذه العبارة ، ومن غيرها من تقارير الطوفى نستطيع أن نتتبع الملامح النظرية التالية لهذا الفقه السافر فى عقلايته :

أولا : أنه على عكس ما يقرره النقليون ليست المصلحة الاجتماعية بالمعنى الكامن المضمّر مسبقا فى النص الشرعى وما على المجتهد إلا بذل الجهد فى اكتشافه بمنهج نقلى ، بل هى معنى يكمن فى واقع المجتمع المنجدد نكتشفه بحكم العادة والعقل أى بالعرف والبحث التجريبي .

ثانيا : أن التعارض بين النص الشرعى والمصلحة بالمعنى السابق أمر وارد ومتصور الحدوث مع تطور المجتمعات الإنسانية وترامى تجاربها زمانا ومكانا ، وأنه إن عذر التوفيق وجبت رعاية المصلحة بطريق تخصيص النص .

ثالثا : أن الطوفى لم يقفز على المنهج النقلى الذى كان يظلل

الفقه الإسلامى منذ عصر صياغة الأصول بل استخدم مناهج هذا الفقه ذاته لتجاوز مناطق الجمود فيه بالاستناد إلى صريح النصوص الشرعية من الكتاب والسنة للتوصل إلى نتيجة مؤداها أن مصالح المسلمين أولى بالاعتبار وإن تعارضت مع النصوص .

ولم يكن لرائى على هذا الفدر من الجرأة أن يمر دون أن ينبرى فقهاء النقل لمطاردته وملاحقته ومحاولة اغتيال صاحبه فكربا وأديبا . أما عن الاغتتيال الفكرى فلم يسلم منه الطوفى فى حياته على أرض مصر بعد أن هاجر إليها . فقد أنهم الطوفى فى حياته بالتشيع والرفض ، وغضب عليه أستاذاه القاضى سعد الدين بن الحارثى لمخالفته له فحوكم وعزر وطيف به أنحاء المدينة ونفى إلى قوص وغادر القاهرة فلم يعد إليها (مصطفى زيد ، المرجع السابق ، ص ٧٥) .

أما عن الاغتتيال الفكرى والأدبى فظل ملاحقا له فى حياته وبعد مماته فهجاه ابن رجب المكتوم هجاء شديدا بل ونسب إليه شعرا يهجو فيه نفسه . وكتب الشيخ محمد زاهد الكوتربى مقالا بعنوان «شرع الله فى نظر المسلمين» يقول فيه : «ومن جملة أساليبهم الزائفة فى محاولة تغيير الشرع بمقتضى أهوائهم قول بعضهم إن مبنى التشريع

في المعاملات ونحوها المصلحة فإذا خالف النص المصلحة يترك النص ويؤخذ بالمصلحة . فبالخيبة من ينطق بمثل هذه الكلمة . وما هذا إلا محاولة نقض الشرع الإلهي لتحليل ما حرمه الشرع باسم المصلحة . فسل هذا الفاجر ما هي المصلحة التي تريد بناء شرعك عليها ؟ ... ثم يتابع ويقول « أول من فتح باب هذا الشر - شر الغاء النص باعتباره مخالفا للمصلحة - هو النجم الطوفى الحنبلى ... وهذه كلمة لم ينطق بها أحد من المسلمين قبله ولم يتابعه من بعده إلا من هو أسقط منه » .

وهكذا برز فقه المطاردة والملاحقة لوأد بصيص محاولة عقلانية يدعون فيها صاحبها إلى اعتبار مصالح المسلمين . حقيقة أن الباحث يقابل مع هذا أمثلة عديدة لفقهاء النقل المتأدبين في التعامل مع الطوفى ومناقشة آرائه . من ذلك فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة الذى يقول : « إنه لا ينقص من قدر الطوفى أن يكون شيعيا ولا يزيد من علمه أن يكون سنيا فهو فى الحالين العالم العميق والدارس الذى خاض فى العلوم الإسلامية خوض العارف بطرائقها ... » (تقديم رسالة د. مصطفى زيد ، ص ٩) .. وهناك من ناقش الطوفى واختلف معه اختلاف العلماء الأجلاء مثل فضيلة الشيخ عبدالوهاب خلاف فى دراسته عن «مصادر التشريع الإسلامى فيما لا

نص فيه» (ص ٨٠) وفضيلة الشيخ على حسب الله والدكتور محمد يوسف موسى وغيرهم. بل إن من الفقهاء المحدثين من تأثر بفقهِ الطوفى ومذهبه فى تغلب المصلحة على النص ان تعارضت معه فى مسائل المعاملات . من هؤلاء فضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبى فى رسالته عن تعليل الأحكام النى نوقشت بالأزهر ونشرت فى الأربعينات والذى عرضنا لآرائه تفصيلا واستشهدنا بكتاباته فى مواضع سابقة . بل إنه فى رسالته المبكرة يثنى على الطوفى قائلاً : «وأما نجم الدين الطوفى فقد فتح باب المصالح على مصراعيه فى أبواب المعاملات وقدمها على كل دليل حتى النص والإجماع» ثم يضيف قائلاً عن الطوفى «بأنه أحد الأعلام الثلاثة الأحرار فى مذهب الحنابلة» ، ويقصد بالعلمين الآخرين ابن تيمية وابن القيم .

★★★

كان ذلك رأى صاحب رسالة تعليل الأحكام مُنذ نصف قرر عندما كان الحوار محكوماً بمنهج العلم وبتقاليد العلماء ، أما عندما دخلت السياسة وأهواؤها حلبة المناقشة فقد نشر فى الثمانينات كتاباً عن تطبيق الشريعة يهاجمنا فيه لأننا أثينا على الطوفى ومذهبه مثلما أثنى عليه هو فى الأربعينات .

فى الأربعينات كان صاحب رسالة تعليل الأحكام يدافع عن

الطوفى ويوصينا بالتأدب فى مناقشة أفكاره ويقول : «ولقد رأينا فى هذا العصر من يرد على الطوفى هذا بكلام من هذا القبيل حملة عليه التعصب وما وضعه فى عنقه من أغلال القيد وكل مقاله يدور حول طعن بالإلحاد... وأنت خبير بأن هذا ليس طريقا صحيحا لمناقشة الآراء» .

صاحب هذه العبارات العقلانية نفسه هو الذى يهاجم الطوفى فى الثمانينات وينهمه بالشيوعية والرافضية والزندقة ويخاطبنا عندما نناقش آراء الطوفى قائلا : «يا لك من تلميذ عاق نخالف أستاذك الذى أوحى إليك بالفكرة ، وصدق الله فى قوله «وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم» .

لا ، ليس للقارئ أن يندهش أو يتعجب من هذا التناقض وهذه المفارقة ، لأن الرأى عندما ينغمس فى رذائل السياسة تتوه الحقيقة بل تذبح ذبحا فداء المطامع والأهواء . إذ تصيح مطاردة العقل وأصحابه واجبا مقدسا أيا كانت الوسائل المستخدمة فى هذه المطاردة ، موافقة لصحيح الشرع أو مخالفة له .

الفصل العاشر

أسئلة الإيمان والتقدم

● تساؤلات عديدة من حق القارئ أن يتساءلها في معرض الحديث عن موقع العقل في تراثنا الفقهي الاسلامي، وفي معرض الحديث عن العلاقة بين نصوص هذا التراث وواقعنا الاجتماعي المتجدد. تساؤلات مبعثها لزوم الحفاظ على الإيمان وثوابته ومقدساته من ناحية، والحفاظ على قيم العقلانية والتقدم ومراعاة مصالح المجتمع من ناحية ثانية .

السؤال الأول : أليس في القول بأن مناط الشريعة المقاصد وليس مجرد الاحترام الشكلى لظاهر النصوص مخالفة لمتطلبات الاعتقاد والإيمان القويم؟، ثم، أليس في القول بالانحياز الى المصلحة الاجتماعية إن تعارضت مع النص الشرعى ولو على سبيل التخصيص والاستثناء، انفلاتا من ريقه الشريعة بأكملها مادامت الشريعة هم مجموعة من النصوص الملزمة؟ .

السؤال الثانى. هل من الممكن أن ندعو الى العقلانية، أو أن نبحث عن مجال للعمل فى مجال فقه المعاملات فقط دون أن تسود هذه

العقلانية فى كل فروع المعارف الاسلامىة الأخرى كالفلسفة أو علم الكلام وعلم الحديث والتفسىر وغيرها؟ ألىس النسق الفكرى الاسلامى نسقا متكاملا لا يمكن تجديد شق منه إلا بتجديد باقى أجزائه وعناصره؟ .

والسؤال الثالث : ألىس هناك نقطة فى منتصف الطرىق يلتقى عندها دعاة النقل ودعاة العقل المعاصرون يحافظون بالالتقاء فىها على ايمانهم كما يحافظون على حق مجتمعاتهم فى المعاصرة والأصالة فى الوقت نفسه، وعلى حق شعوبهم فى التقدّم العلقى والمعرفى مستندة الى أصولها التراثىة؟ .

لك هى التساؤلات الجوهرىة التى نراها محصلة حديثنا فى البحث عن العقل فى العلاقة بين النص والواقع فى تراث المسلمين وحاضرهم. والاجابة على هذه التساؤلات بهدوء وبلا تشنج هى الضوء الكاشف للطرىق الفوىم الذى يجب أن يقطعه المتحاورون سعيا للوصول الى الحقيقة. ولا نستطىع أن نزعم أننا نملك إجابات شافىة على كل تساؤل بقدر ما نملك افتراضات للإجابة تصلح لاختبار صحتها من فسادها. بل اننا سنلنزم أقصى درجات الحذر وطلب السلامة الفكرىة بأن نتجنب الخوض فى الحديث المباشىر الذى يعرض وجهة نظر قاطعة لا نملكها ، بل سندع الأخرىن يتحدثون لتقدىم ما يرونه من افتراضات للإجابة عن

هذه التساؤلات طالبين من القارئ أن يعمل عقله وأن يسنفقتى قلبه في الوقت نفسه لاختبار صحة هذه الفروض من فسادها.

هل الانحياز إلى مصلحة المسلمين وإن خالفت ظاهر النصوص خروج على مقنضى الايمان؟ وهل الأخذ بالمعقول وإن خالف المنقول تحرر من ريفه الشريعة بأكملها؟ هذا هو السؤال الأول. والاجابة عن هذا السؤال عند المحافظين من فقهاء النقل وأهل السلف بالايجاب طبعاً. فالتحرر من النص انحيازاً للعقل أو المصلحة يخرج الانسان من تحت مظلة الشريعة بأكملها لأن الشريعة عندهم مجموعة من النصوص. نجد ذلك واضحاً عند الشافعى إمام أهل النقل وصاحب مقولة أن العلم مصدره الخبر. بل نجده أيضاً عند من يحسبون من تيار العقلانية من الفقهاء مثل ابن القيم والشاطبى. ومع ذلك فقد جدد هؤلاء العقلانيون وأبدعوا فى إقامة صرح عبقري هائل من الوسائل النصية للمواحة بين العقل والنقل أو بين المتغير والثابت . من تلك الوسائل قاعدة سد الذرائع وتخريج المناط وتحقيقه فضلاً عن الوسائل المنطقية مثل تخصيص العام وتقييد المطلق وغيرهما مما لا يتسع له الحديث .

إلا أن من الفقهاء الأقدمين والمعاصرين من واجه المسألة بصراحة وتعامل معها على نحو سافر انحيازاً للمصلحة الاجتماعية دون تردد أو

تكلف باصطناع وسائل أصولية لتبرير هذا الانحياز. من الفقهاء الأقدمين الذين ساروا على هذا الدرب نجم الدين الطوفى الذى عرضنا لأرائه فى حديث سابق. ومن المحدثين الامام محمد عبده الذى قال بتخصيص المعقول للمقول فى حالة المعارض وتعذر النوفيق.

على أن أجنسر المعاصرين الذين تناولوا المسألة منحايزين للعقل والمصلحة بوضوح دون أن يروا فى ذلك مساسا بالايان هو فضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبى فى رسالته عن نعليل الأحكام. وإذ يفرق فضيلته بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات يقول : «فمن المعلوم أن العبادات قصد بها الشارع منا أولا وأخرا الامتثال ، ولا دخل لاعتبار المصالح فيها» (ص ٢٩٦) . ويبين لنا أن الشارع توسع فى بيان العلل والمصالح فى تشريع المعاملات عكس العبادات وهذا تنبيه منه سبحانه وتعالى إلى أننا نسلك هذا الطريق ونسبر بمعاملتنا فى وادى المصالح، ولا نجمد على المنصوص الذى ربما ورد لمصلحة خاصة ولطائفة خاصة وياقلمب خاص ولرمن خاص» (ص ٢٩٦ - ٢٩٧). إقرار صريح سافر من أحد الشيوخ الأجلاء تردد فى رحاب جامعة الأزهر فى الأربعينات يعلن نسبية التشريع الإسلامى فى مجال المعاملات وارتباطه بخصوصية المصلحة والمجتمع والزمان والمكان، وهذا قول يخشى الكثيرون عواقب ترديده اليوم تحسبا للاثهام بالكفر وأتقاء لدعاوى التفريق بين المرء وزوجه.

على أن شيخنا لا يطلق هذا القول دون قيد بل ينسب إلى الآخرين
تفرقة بين أحكام المعاملات التي تدور مع المصلحة والعقل، وتلك التي
يوجد بها قدر من التعبد، فالأولى تتغير بتغير المصالح ومقتضيات
العقول والثانية ثابتة لارتباطها بالتعبد . فما ظهر فيه التعبد من أحكام
المعاملات وجب التسليم به والوقوف مع النصوص، ولكن شيخنا لا يقدم
لنا كما لم يقدم غيره معيارا قاطعا فارقا بين أحكام المعاملات التعبدية
التي يأتى من ينركها، وأحكام المعاملات غير التعبدية التي تدور مع
المصلحة، وإنما يقتصر على تقديم عدد من الأمثلة لأحكام المعاملات
التعبدية دون أن يوضح ما هو المعنى الحاكم لهذه الأمثلة وغيرها، أى
دون أن يبين لماذا كانت هذه الأحكام بالذات دون غيرها أحكاما تعبدية.
من قبيل ذلك . الذبح فى المحل المخصوص فى الحيوان المأكول،
والفروض المفدرة فى الموارث، وعدد الأشهر فى عدة الطلاق والوفاء.
فهذه الأمور كما يقول الشيخ «قد فهمت الحكمة فيها إجمالا ولكن
التفصيل عجزت العقول عن ادراكه» (ص ٢٩٧) ولكن هناك أسئلة
جوهرية لا نجد اجابة عنها ولا بد أن نلح فى طلب هذه الاجابة. منها
لماذا كانت هذه الامور بالذات احكاما تعبدية دون غيرها من أحكام
المعاملات؟ ولماذا نتغافل عن أوجه الحكمة المعلنة فى تشريع هذه
الأحكام ولا نطبق عليها مبدأ النسبية الذى طبقه البعض على غيرها من

أحكام المعاملات؟ يقول المؤلف : «قلا يقال من جعل نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى هو أنه مكلف بالانفاق على زوجته وأولاده وأما هي فلها زوج ينفق عليها.. كما لا يقال إن المقصود من العدة الوقوف على براءة الرحم، فلا داعى للانتظار هذا الزمن الطويل اذا تيقنا بالبراءة» (ص ٢٩٧) مرة أخرى نواجه بمنهج النهى عن التساؤل والنهى عن طلب اجابة شافية.

ويلاحظ القارىء أن بحثنا عن العقل، فى هذا الحديث والأحاديث السابقة كان محصورا فى دائرة الفقه وأحكام المعاملات دون أن يمتد الى دوائر أخرى لا نقل أهمية من دوائر النسق الفكرى الاسلامى وهذا صحيح، وصحيح أيضا أنه من غير العلمى ومن غير العملى سواء بسواء أن نفصل بين الفقه ويمثل الجانب القانونى من التراث الاسلامى، وبين الجوانب الفلسفية والفكرية الأخرى لهذا التراث ، وانما هى الرغبة فى اطفاء حريق اشتعل فى الأطراف وبدأ يمتد الى قلب حركة التقدم فى المجتمعات الاسلامية. حريق أشعله العامة والغوغاء ومهد له بمنهجهم الفكرى الفقهاء السلفيون من أهل النقل والإلتفات عن العقل.

فليس غريبا على القارىء ذلك الضوء العقلانى الباهر الذى أضاء به المتكلمون وخاصة المعتزلة جوانب الحياة الفكرية الاسلامية . وليس

غريباً عليه أيضاً أن الجدال والحوار بين المعتزلة وهم أهل العقل والتجديد والأشاعرة وهم من أهل النقل والمحافظة قد ترك بصماته الواضحة على مختلف تيارات الفقه والقضايا التي نعرض لها الفقهاء، وإن كان هؤلاء أكثر انحيازاً لفكر الأشاعرة بحكم أن النقل هو أغلب صناعتهم وبضاعتهم. ويذكر لأبي حنيفة إمام أهل الرأي وصاحب منهج الاستحسان والتشدد في قبول الحديث أنه تتلمذ مبكراً في حلقات علم الكلام ومجادلات المعتزلة، لذا اتسم فقهه بالتححرر والعقلانية ومراعاة الاعتبارات العملية.

بل إن منهج المتكلمين المعتزلة - وهم أئمة العقلانيين الإسلاميين - قد ترك تأثيره في مجال معرفي قد يحسب الكثيرون أنه بمنأى عن التأثيرات الفكرية العقلانية وهو علم التفسير، فقد يبدو للوهلة الأولى أن علم تفسير القرآن الكريم هو أكثر العلوم الإسلامية التصاقاً بالنص مادام موضوعه يدور حول إيضاح المدلول اللغوي للنص القرآني. ولكن الأمر فيه تفصيل أكثر من ذلك بكثير. إذ يقسم دارسو تاريخ الفكر الإسلامي علم التفسير إلى تفسير الرواية وتفسير الرأي. فالأول يعتمد على رواية مفسر عن مفسر وصولاً إلى بعض الأحاديث المنسوبة للرسول (صلى الله عليه وسلم) تفسيراً لبعض آيات القرآن الكريم، وتماماً مثلما كثر الوضع في الأحاديث، كثر الوضع والاختلاق في

تفسيرات الرواية، وهي التفسيرات التي بردها كثير من أئمة المنابر على مسامع العامة اليوم، يشعلون بنزديدهم للروايات المرجوحة وأشاعتهم للاسرائيليات لهيب التعصب والانغلاق ومعاداة العقل. (راجع فى تفصيل ذلك كله أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٩٥ وما بعدها، ضحى الإسلام، ط ١٩٧٩، ص ١٠٦ وما بعدها. ظهر الإسلام ط ١٩٧٧، ج ٢، ص ٣٧ وما بعدها).

١ وعلى الجانب الآخر كان للمعتزلة الفضل فى اشاعة التفسير بالدراية أى بالرأى وفى اشاعة الفهم العقلانى لكثير من نصوص القرآن الكريم. وأبرز مثال على ذلك تفسير الزمخشري المسمى بالكشاف. فقد بلغ فيه ذروة التفسير بالرأى. وهو بلجاً كثيراً الى المجاز فى تفسير آيات القرآن التى نستعصي على أفهام المفسرين. فهو يفسر قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة» بأن الرؤية بالفؤاد لا بالأبصار. ويفسر قوله تعالى «انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال» بأن الأمانة هى الطاعة. ويقول عن قوله تعالى «لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيت حاشتها منصدعا من خشية الله» أن هذا تمثيل وتخيل. «وكذلك فعل فى كل ما بدل على تجسيم الله كاليد والوجه والعرش والاستواء ونحو ذلك فكلها عنده مجاز أو استعارة لا حقيقة لها لأن الله منزه عنها» (ضحى الإسلام، الطبعة الخامسة، ج ٢، ص ٤٣).

العقلانية اذن منهج مقابل للمحافظة وجد انعكاساته فى كل فروع المعارف الاسلامية بدءا من علم الكلام وحتى الحديث والتفسير ، وانما كانت هذه الانعكاسات مضبوطة ومحدودة فى مجال الفقه لأنه مجال يتعلق بضبط السلوك وهو أكثر مجالات المعارف محافظه وعزوفاً عن التجديد. ومع ذلك لم يسلم هذا المجال بقدر أو آخر من تأثير الاتجاهات العقلانية كما سبق وأوضحنا.

★★★

ونأتى فى ختام القول الى التساؤل الثالث : هل من سبيل الى نقطة للالتقاء بين أهل العقل وأهل النقل وفاء لمسئولية كبرى فى تجاوز محنة العقل الاسلامى ودفع المنجمعات الاسلامية قدما الى الأمام؟

أحسب أن هذا الالتقاء واجب وضرورى وممكن ، هو واجب وضرورى لأننا لا نملك ترف المعارك الفكرية التى نصب فيها حلقات الشجار الثقافى، والثوب العقى للوطن مهلهل وغلمانه الجهلاء يهييمون فى الطرقات بالسلاح دفاعا عن عقيدة غائبة. وهو ممكن ان خلصت النيات فى طلب الحق والحقيقة وخلصت العلوب فى طلب الايمان النقى وخلصت الأهواء من نوازع السياسة، اننى لا أدعو أحدا للتخلى عن مواقف الفكرية طلبا لمصالحة ثقافية تغلق الجروح على أسبابها ، وانما ادعو الجميع الى المراجعة المخلصة، أدعو أهل النقل الى أن يعقلوا

الواقع ومتغيراته وأهل العقل الى أن يعقلوا النص ومتطلبات الايمان فيه ولا يمكن أن يكون الايمان نقيض العقل والحرية والتقدم.

★★★

فى افصاح واضح عن الوجه العقلانى للمؤسسة الدينية الرسمية كانت مقالة الدكتور محمد ابراهيم الفبومى بعنوان : « الاجتهاد ضرورة دينية واجتماعية » (الاهرام، ١٩ يناير ١٩٩٧، ص ١٠) والأطروحات التى يقدمها الكاتب لا نملك ازاها إلا التأييد والإكبار، ونحن نتفق مع الكاتب فى قوله « ان الفقه يمثل لنا طابعا حقيقيا للتفكير الاسلامى الخالص الذى لم يتأثر بمؤثرات أجنبية»، ولكنه تسليم لا بخلو من تحفظات حيث تأثرت نشأة جميع العلوم والمعارف فى المجتمعات الاسلامية بما فيها علم الفقه بحركة الاحياء العقلى العام فى ذلك الوقت والتى تأثرت بدورها بما كانت تموج به المنطقة من تيارات فكرية أصيلة ووافدة. ولهذا الحديث تفصيله فى موضع آخر. على أن أهم ما ورد فى هذا الحديث على حد فهمنا هو رصد المؤلف لحقيقة نسبية النشاط الفقهى من ناحية وتتبعه لظاهرة التدهور الثقافى فى هذا المجال من ناحية أخرى. ولا يسعنا إلا أن نتفق مع الكاتب بل ونتحمس لما اقترحه من بداية طريق التجديد بما اسماه من رفع الحواجز القائمة وتوسيع الحدود الضيقة بين رجال الفقه ورجال القانون ، ولنقل بين أهل النقل

وأهل العقل ، والمنهج الذى يفتρχه الدكتور الفيومى هو منهج عقلانى خالص وهو «دعوة الفقهاء ورجال القانون ليقوموا بتتبع المسائل الفقهية تتبعا موضوعيا تاريخيا فى تطورها فى القرون المتوالية»، أى أنه يدعونا الى دراسة للتاريخ الاجتماعى المقارن للفقہ الاسلامى، وهى الدعوة نفسها التى ردها صاحب رسالة تعليل الاحكام إبان توجيهه العقلانى المبكر، إذ يقول فى مقدمة رسالته «ولقد أثرت طريقة البحث التاريخية، لما هو معروف ان كل علم كائن حى وليد الهيئة الاجتماعية يتأثر بمؤثراتها فينمو بنموها ويتطور معها ويجمد عند جمودها» (ص ٧).

وهذا المنهج هو جوهر العقلانية فى دراسة النصوص الفقهية. انه يخلع عن عقل الأمة الجمود والتعصب والتقليد ويؤكد قيمة نسبية المعارف وأدوات التنظيم الاجتماعى ومناهجه: هذه النسبية التى بدون ادراكها يتعذر على الأمم والشعوب احداث انعطافات تحررية فى تراثها العقلى يقوم على التوفيق بين الأصالة والمعاصرة والعقل والنقل والتجديد والتقليد فى ظل سيادة منهج التسامح الفكرى الذى عرفه المسلمون الاوائل. فهل من رجال ينهضون بالتبعات الثقالة وفاء لحقّ الدين والوطن !!! .

الفصل الحادى عشر

المرأة فى التراث . التمييز ضد النساء . قراءة فى ثقافتنا الإسلامية ونظامنا القانونى .

إن مجرد طرح السؤال المتعلق بحقوق المرأة أمر يحتاج إلى وقفة ومناقشة. لماذا يثور الحديث بل وتحتدم المعارك حول حقوق المرأة الاجتماعية والسياسية والقانونية فى حين نعتبر حقوق الرجل أمراً مسلماً به لا يدور عنها حديث أو حوار وكأنها من قبيل البديهيات.
والإجابة معروفة بطبيعة الحال ولكنها واجبة الإثبات فى مقدمة هذا المقال، أنه لاسباب تاريخية لا داعى للخوض فيها عانت المرأة فى كل المجتمعات قسابة من صور متعددة من الظلم والقهر الاجتماعى وانعكاسات ذلك القهر من الناحية القانونية.
ولكن ما يلاحظه المتأملون فى حركة موجات الحضارة عبر التاريخ صعوداً وانحساراً أن شأن المرأة يعلو وتكتسب مكانة اجتماعية

متساوية مع الرجل فى أوقات الازدهار الحضارى والثقافى وفى ظل النيارات الفكرية التى تعلق من تسأن العقل والإنسان فى المجتمع، والعكس صحيح عندما تنتشر دعوات القهر وغبية العقل واتباع الخرافة يتدهور شأن المرأة فى المجتمع حتى تصل إلى مكانة مشابهة لمكانة الرقبى.

ولا نريد أن نفرط فى عقد المقارنات التاريخية، ولكن الدارسين لتاريخ مصر الفرعونية سرعان ما يستوقفهم ذلك الفارق الهائل فى المكانة الاجتماعية والاهلية القانونية للمرأة الفرعونية فى العصرين الفرديين ومكانتها الاجتماعية وأهليتها القانونية فى العصرين الاقطاعيين. وفى عصر الازدهار الفردي كانت المرأة المصرية تتمتع بمكانة اجتماعية مساوية للرجل وبأهلية ابرام جميع التصرفات القانونية كاملة غير منقوصة. وعلى العكس من ذلك تماماً كان الأمر فى عصر التدهور الاقطاعى وبعد فتح مصر بواسطة جيوش الاسكندر عام ٣٣٢ ق.م. بل ان المتأمل لرسوم المرأة على المعابد الفرعونية لابد أن يتوقف أمام تلك الرسوم التى ترجع إلى العصور الفرديية حيث تظهر قائمة المرأة مساوية تماماً لقائمة قرينها الرجل، فى حين أن الرسوم التى ترجع إلى العصور الاقطاعية تظهر المرأة إلى جانب الرجل متضائلة منزوية بقامتها القصيرة فى مواجهة القائمة الهائلة للرجل، والدلالة الاجتماعية والثقافية لهذه الرسوم واضحة للعيان.

وعلى عكس ما تروج له بعض جماعات الاسلام السياسى عن غير علم من ضرورة حجب المرأة عن المجتمع ووضعها أسيرة جدران أربعة منقبة محجوبة عن المجتمع والثقافة والفكر فى إطار بعض الوظائف الطبيعية البيولوجية ، على عكس كل ذلك يشهد تاريخ ازدهار الحضارة الاسلامية بمكانة سامية للمرأة تكاد لا تعدلها مكانة فى النظم الاجتماعية الاخرى المعاصرة لها . وإذا كنا نسلم ويسلم معنا الباحثون فى العلاقة بين الحضارة والقانون بأن النظام القانونى للمرأة فى المصادر الاولية لتعاليم الاسلام الحنيف وهى القرآن والسنة وهون نظام على درجة راقية من النضج والانسانية كادت فيه المرأة تتساوى مع الرجل وتساوت معه فعلا فى جانب العبادات وفى أغلب مسائل المعاملات، هذا النظام القانونى الراقى الذى هو بكل المعايير ثورة قانونية إنما جاء انعكاسا لحضارة عظيمة بشر بها الاسلام.

وبعبدا عن تقرير أن المرأة كلها عورة وأن الشيطان هو ثالث اجتماع الرجل بها فإن تاريخ المرأة فى صدر الاسلام يشهد لها بمكانة اجتماعية وفكرية رفيعة لا تدانيها مكانة كثيرات من نظيراتها اليوم. فيحدثنا المرحوم الدكتور حسن إبراهيم حسن فى مؤلفه الثقة عن تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى أن النساء العربيات كن فى عهد الخلفاء الراشدين يختلطن بالجمهور ويسمعن خطب الخلفاء

ويحضرن المحاضرات التي كان يلقيها على بن أبي طالب وعبدالله بن العباس وغيرهما. واشتهر من نساء العرب في ذلك العصر عائشة أم المؤمنين التي أسهمت بسهم وافر في الفقه ورواية الحديث والفتيا والادب والتاريخ والنسب وقادت جند المسلمين يوم الجمل، وأسماء بنت أبي بكر وعكرشة بنت الأطرش التي اشتركت في الحرب بين علي ومعاوية. ومن شهيرات نساء العصر الاموي أم البنين زوجة الخليفة الوليد بن عبدالمك وقد اشتهرت بالفصاحة والبلاغة وقوة الحجة وبعد النظر وكانت لها مكانة ملحوظة في قصر الخليفة الوليد الذي كان يستشيرها في مهام أمور الدولة. وكانت عائشة بنت طلحة بن عبيد الله من النساء اللاتي نبغن في الأدب وأيام العرب والنجوم.

هؤلاء وغيرهن من نساء العرب في صدر الاسلام خير شاهد على أن المرأة المسلمة كانت تمارس دورها الاجتماعي إلى جانب الرجل قامة بقامة ورأسا برأس. ولم يبدأ تدنى وضع المرأة العربية إلا في عهد الوليد الثاني الذي أدخل كثيرا من العادات البيزنطية في البلاط واتخذ الخصيان أمناء في قصره. وكان الاغريق أول من سن تلك السنة السيئة وتفاقت الأمور عندما تعرض العالم العربي بأكمله لغزوات كاسحة من حاملي التراث البيزنطي «العثمانيين» فنقلوا معهم تلك النظرة السفلية للمرأة وتحولت المرأة العربية منذ بداية القرن السابع عشر إلى عورة تحفظ بعيدا عن الأعين في أقفاص المذات مع الخصيان والاغوات.

لا لم تكن المرأة فى صدر الاسلام بالمنزوية المحجوبة المنقبة، ولا كان المجتمع الاسلامى وقت ازدهار حضارته ينظر إلى المرأة هذه النظرة المتدنية التى يحاول البعض شمولها بها اليوم، ولا كان المجتمع الاسلامى كما يحاول البعض أن يصوره مجتمعا يتصدره الرجال وتتخفى فيه النساء، ويصور لنا الجاحظ العلاقة بين الرجال والنساء فى صدر الاسلام أبليغ نصوير كما هو ثابت فى رسالة القيان (ص ٥٦ - ٥٧). إذ يقول :

«فلم يكن بين رجال العرب ونسائها حجاب، ولا كانوا يرضون مع سقوط الحجاب بنظرة الفلتة، ولا لحظة الخلسة دون أن يجتمعوا للحديث والمسامرة ويزدوجوا فى المناسمة والمشافعة، ويسمى المولع بذلك من الرجال الزير المشتق من الزيارة. وكل ذلك بأعين الأولياء وحضرة الأزواج. ولا ينكرون ما ليس بمنكر إذا أمنوا المنكر... فلم يزل الرجال يتحدثون مع النساء فى الجاهلية والاسلام حتى ضرب الحجاب على نساء النبى (صلى الله عليه وسلم) خاصة، ثم كانت الشرائف من النساء يقعدن للرجال للحديث ولم يكن النظر من بعضهم إلى بعض عارا فى الجاهلية ولا حراما فى الإسلام».

ومن عجب أن يخرج علينا اليوم من كهوف التاريخ اناس ينتمون بفكرهم إلى العصور الفرعونية الاقطاعية وإلى التقاليد البيزنطية

والعثمانية يريدون اسدال النقاب على عقل المرأة وعلى دورها فى المجتمع قبل أن يسدلوه على وجهها زاعمين أنها تعاليم الاسلام وهو مما يزعمون براء. وإن شئنا الصراحة والوضوح فإن القضية ليست هى موقف الإسلام من المرأة وإنما هى موقف منظومة فكرية وثقافية تخص مصالح اجتماعية وسياسية من قضية المرأة، وليس الهدف الآن هو الدخول فى جدل فقهي حول ما إذا كانت نصوص مصادر الشريعة المتعلقة بالمرأة مساوية بينها وبين الرجل أو تميز بينهما ولكننا ننبه إلى مجموعة من الادوات المنهجية التى لابد أن نعيها جيدا عند مناقشة موقف الاسلام من المرأة وأهم هذه الادوات أن حقوق المرأة وواجباتها فى الاسلام يجب أن ينظر إليها بالنظر إلى السياق الاجتماعى والثقافى الذى أقرت فيه هذه الحقوق والواجبات تماما مثل موقف الاسلام من الرق كنظام قانونى واجتماعى ومثل موقفه من سهم المؤلفة قلوبهم ومن الجزية المفروضة على غير المسلمين . فكما أنه لا يزعم احد حتى من اشد الاسلاميين التصاقا بحرفية النصوص بمشروعية الرق فى عالم اليوم لأن الاسلام كان يهدف إلى تحرير الرق تدريجيا فى مجتمع تعود على هذا النظام، فإنه بنفس هذا المنهج يمكن القول إن الفلسفة العامة للإسلام فيما يتعلق بقضية المرأة هى انعتاق المرأة من تسلط الرجل، وأن النصوص التشريعية قد أخذت الأمر بالتدريج حفاظا على تماسك المجتمع وعدم الانتقال به فجأة من نظام اجتماعى كان يند الاناث إلى

نظام مناقض يعترف لهن بالحرية المطلقة. ويصح القول ان المبدأ العام في الإسلام أن النساء شقائق الرجال وأنه لهن مثل الذي عليهن بالمعروف وأن الدرجة التي للرجال عليهن هي درجة نسبية محكومة بظروف المجتمع وفكره وثقافته، وأن المبدأ العام هو مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات العامة والخاصة وأن اتجاه التشريع يجب أن يتجه إلى الازالة التدريجية لمظاهر عدم المساواة غير المبررة بين الرجال والنساء.

نقول ان النظرة المتخلفة والمتسلطة التي يتمسك بها بعض رجال مجتمعنا نحو نساءه هي نظرة رغم اختلافها وراء عباءة الاسلام لا تمت للاسلام تعاليم أو تاريخاً أو حضارة من قريب أو بعيد. وإنما هي نظرة تجتريء لحظات من تاريخ الانحطاط في المجتمع الاسلامي المتأثر بالانحطاط البيزنطي فتتزع عنها صفة التاريخ وسلبية التاريخ لتعممها في شكل مجموعة من القواعد العامة المجردة المنسوية إلى الاسلام كشرعية واحكام وتعاليم.

بهذا المنهج وحده منهج تاريخية النظم الاجتماعية ونسبيتها وضرورة التمييز بين أصول الشريعة وثوابتها وبين متغيراتها وعدم الخلط بين التاريخ والاحكام، بهذا المنهج نستطيع أن نزيل كل أوجه التعارض المزعومة بين موقف الاسلام من المرأة وبين روح العصر التي

تلح على إزالة كل اشكال التمييز ضد المرأة وتحض على المساواة بين الرجال والنساء. وتصبح أى دعوة مخالفة لذلك هى دعوة مخالفة لروح الشريعة لأنها تحكمها أسباب اجتماعية وسياسية فى مجتمع يصير على أن يستمر مجتمعا رجوليا وفى وقت نكص فيه كثير من الرجال عن متابعة ركب الحضارة.

وثمة أمثلة لا حصر لها على غلبة المصالح الاجتماعية الرجولية على الدعوة إلى قهر المرأة وتمييزها عن الرجل. فلبدلنى من يملك الحجة والبرهان على دليل واحد منفق عليه فى الشريعة يمنع المرأة من تولى القضاء ومع ذلك بصر من لا يتورعون عن الخلط بين رؤاهم الخاصة وأحكام الشريعة يصرون على منع النساء من تولى منصب القضاء بحجة انهن نافصات عقل ودين، وما الموقف من تعديلات قانون الأحوال الشخصية عام ١٩٧٩ عنا ببعيد حيث آجازها البعض عد صدورها بسبب موافقتها للشريعة وهاجمها نفس من أيدوها بعد تبدل الايام والدول بحجة مخالفتها للشريعة.

والأولى بنا نحن الرجال، والأولى بمشرعينا وأولى الأمر منا أن ننقح نظامنا الفانونى ونظامنا الادارى ونظامنا القيمى داخل المجتمع لنظهر هذه النظم كلها من كل شبهة تسلط أو ظلم أو قهر أو مظاهر من عدم المساواة غير الحميدة، لأننا بذلك نكون أقرب إلى روح العصر الذى نحاول اللحاق به وأقرب أيضا إلى روح الاسلام فى فهمها.

الصحيح والمستنير. بل إن موقفنا من قضايا المرأة هو الذى سيحدد موقفنا المقدم من كثير من قضايا التطور الاجتماعى كالتعليم والثقافة والصحة العامة وضبط النسل والانتاج والخدمات.

وليس من شك فى أن تركيز بعض جماعات الاسلام السياسى على المرأة ومحاولة النأى بها عن أن تكون عضوا فاعلا فى المجتمع على قدم المساواة مع الرجل هو أمر مقصود لذاته ولغيره. أما أنه مقصود لذاته فلا حاجة بنا إلى تفسيره وإثباته، وأما أنه مقصود لغيره فهو أن هذه الوضعية المتدنية للمرأة والتعامل معها ككائن جنسى كفيلة لو تحققت أن تدخل المجتمع كله إلى شرنقة التاريخ والحضارة، مجتمع يرى أن ضبط النسل حرام، فينتج سلا ضعيفا مقهورا لا يباهى به يوم القيامة، مجتمع يرى فى الثقافة كفرا وفى الفكر ارتدادا عن جادة الشرع وفى العقل نطاولا عن ارادة الله وفى التسليم والاتكال النجاة كل النجاة.

ومن هنا فإن أى مشروع حضارى للتقدم الاجتماعى لابد أن يضع قضية التحرير الحق للمرأة فى مقدمة أولوياته لأن هذا أمر مقصود لذاته بحكم قيم الحرية والعدل والعقل لأنه أيضا مقصود لغيره إذ لا نقدم اجتماعى فى أى منحى من مناحى الحياة دون تقدم المرأة.

فلنتحرر إذن بإصرار من أيديولوجية القهر التي يرفع لواءها بعض من يحاولون إرهابنا باسم الدين سواء كان هذا قهرا للفكر أو قهرا للحرية أو قهرا لغبر المسلمين أو قهرا للنساء.

إن حضارة اليوم هي حضارة المساواة ونبذ التمييز غير المبرر. وأبرز صور المساواة هي المساواة بين الرجال والنساء. وتحفل صكوك حقوق الإنسان التي وقعت عليها مصر والنزمت أمام المجتمع الدولي بتنفيذها، تحفل بالنصوص التي تؤكد على المساواة بين الرجال والنساء. والمادة الثانية من الاعلان العالمي تجعل التمتع بالحقوق والحريات على قدم المساواة بين الجميع بصرف النظر عن الجنس، وكذلك المادة الثانية من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية التي تلقي التزاما على الدول بتأمين الحقوق والحريات دون نظر إلى الجنس. والمادة الأولى من اعلان القضاء على التمييز ضد المرأة تؤكد أن التمييز يكون بإنكار أو نقييد تساويها في الحقوق مع الرجل يمثل اجحافا أساسيا ويكون اهانة للكرامة والانسانية.

والمادة الثانية من نفس الاعلان تلزم الدول باتخاذ جميع التدابير المناسبة لالغاء القوانين والاعراف والانظمة والممارسات القائمة التي تشكل تمييزا ضد المرأة ولتقرير الحماية القانونية الكافية لتساوي الرجل والمرأة في الحقوق.

واتفاقية حقوق المرأة التي اعتمدها الجمعية العامة سنة ١٩٧٩
وصدقت عليها مصر تشجب جميع أشكال التمييز ضد المرأة وتلتزم
الدول بانخاذ عديد من التدابير التشريعية والادارية لإزالة كافة أشكال
التمييز .

على أن وفاء مصر بالتزاماتها الدولية وضرورة مواكبتها لروح
العصر واحترام حقوق الانسان بإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة
يطرح على بساط البحث أسئلة ثلاثة هي:

● ما هي مظاهر التمييز المطلوب إزالتها تحديداً؟
● وهل يكفي تأمين حقوق المرأة تشريعياً حتى تمارس هذه الحقوق
فعالاً؟

● وماذا عن التوفيق بين التزامات مصر الدولية وبين التزامها
الديني بجعل الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع ؟
وهذه كلها اسئلة جوهرية للغاية تحتاج الاجابة عنها إلى حوار جاد
وممتد. ولكن يكفينا في هذا المقام أن نشير إلى بعض المبادئ الكبرى
التي تحكم قضية المرأة في مجتمعنا في ضوء الاسئلة الثلاثة
السابقة.

أولاً: أنه لبس كل تمييز بين الرجل والمرأة تمييزاً مذموماً يجب
تجنبه، بل أن بعض صور التمييز بين الرجل والمرأة والمرأة والمرأة هي

صور مطلوبه لاعتبارات العدالة والتقدم ، كالتمييز بحسب الكفاءة وبحسب العمل وبحسب المهبة وبحسب السن وبحسب الأهلية وهذه كلها وغيرها صور معترف بها لمشروعية التمييز فى جميع النظم القانونية القديمة والحديثة. وهناك صور أخرى للتمييز بين الرجل والمرأة ضرورية لا سبيل إلى تجنبها لاعتبارات طبيعية كالفواعد القانونية الخاصة بالضمان والرضاعة والعدة ومزاولة بعض الأعمال المناسبة بالآداب العامة وغير ذلك وكل هذه المظاهر من التمييز هى ما اصطلح على تسميته بالتمييز الحميد أو الضرورى أما ما عداه فهو تمييز خبيث مذموم، ويحفل النظام القانونى والاجتماعى المصرى والعربى بكثير من صور التمييز الخبيث بين الرجال والنساء، من ذلك على سبيل المثال ما يتضمنه قانون العقوبات من أن جريمة زنا الرجل لا تقوم إلا إذا وقعت فى منزل الزوجة، فى حين أن جريمة زنا المرأة تتحقق إذا وقعت الجريمة فى أى مكان. ومن ذلك أن الزوج الذى يقتل زوجته وعشيقتها حال ضبطهما متلبسين بالرنا تخفف عقوبته إلى عقوبة الجنحة فى حين لا تتمنع الزوجة التى تقتل زوجها وعشيقتها فى ذات الظروف بنفس التخفيف. وهذه بالمناسبة صور للتمييز بين الرجال والنساء مخالفة تماما لمبادئ الشريعة الاسلامية ومع ذلك لم يرتفع صوت المطالبة بإلغائها لمجرد أنها موجهة ضد المرأة.

وثمة صور غريبة للتمييز غير المبرر وغير المفهوم حفل بها النظام القانوني وتحنويها قوانين وقرارات صدرت فى غفلة من رقابة الرأى العام. من ذلك قرار وزير العمل رقم ٢٣ لسنة ٨٢ الذى يجيز تشغيل النساء ليلا للعمل فى أعمال محددة منها تقشير وفرز الخضراوات وجمع الدم من المجازر وفى المطاعم والبنسيونات وحفلات الموسيقى والغناء. وفى الوقت الذى يجيز فيه هذا القرار تشغيل النساء فى أعمال اللهو والتسليه والاعمال الحقيه فإن قرارا آخر هو القرار رقم ٢٤ لسنة ٨٢ يحظر تشغيل النساء فى أعمال منتجة كربمة بسبب لا نعلمه اللهم الا احتقار المشرع للمرأة، من ذلك العمل فى صهر المواد المعدنية وفى صنع وإدارة أو مراقبة الماكينات المنحركة، ودبغ الجلود، وتصليح وتنظيف الماكينات المتحركة، وفى صناعة الكاوتشوك. أى أن مشرعنا يدفع نساءنا إلى اللهو والغناء والعمل فى البنسيونات ويحظر عليهن العمل فى مجالات الانتاج وتلك بعض من آثار عصر الحريم والقادينات.

تلك كلها وغيرها بعض صور التمييز القانونى بين الرجال والنساء فى تشريعنا المصرى، ومن بريد المرشد فى مجموعات القانون مزيد من النصوص وفى حلوق رجال القانون مزيد من المرارة. والأدهى من ذلك والأخطر والأمر أن مجرد نأمن القانون لحقوق

المرأة لا يعنى نفاذ هذه الحقوق من الناحية الفعلية، ألم يؤمن الدستور والقانون الحقوق السياسية للمرأة كحقها فى الانتخاب والترشيح، ومع ذلك فإن تمثيلها فى المجالس التشريعية هو أدنى بكثير من نسبة عدد النساء إلى عدد السكان. بل يبدو أن نساءنا من النائبات ينسبن صفتهن النسائية بمجرد جلوسهن تحت القبة ويتركبن حقوق المرأة مهذرة دون دفاع حقيقى عنها.

والأكثر غرابة أن صوت النساء فى الريف المصرى بدلا من أن يكون دعما لحركة سياسية نشيطة أصبح وسيلة يستخدمها وجهاء الريف واعياته للتصويت الجماعى لصالح مرشحي العائلات الكبرى. أرايتم معى كيف أن مبادئ الحرية المطلقة حين تطبق فى واقع اجتماعى متخلف تتحول إلى مسخ مشوه !!

ورغم أنه لا يوجد فيد قانونى على نولى المرأة الوظائف العامة فإن موقف قطاعات الدولة يخلف فى ذلك محافظة أو تقدا حسب طبيعة كل قطاع ونكوينه الثقافى، فعلى حين يحظر عليها عرفا تولى وظائف القضاء لأسباب لا علاقة لها بالشرعية، يسمح قطاع متطور على احتكاك يومى بالثقافة العالمية كوزارة الخارجية للمرأة بتولى أرفع المناصب فيها.

والخلاصة اذن ، أنه إذا كانت إزالة كافة صور التمييز القانونى المبرر بين الرجل والمرأة أمرا هاما، فإن مجرد حدوث ذلك لا يكفى لكى

تتبعوا نساؤنا مكانتهن فى المجتمع على قدم المساواة مع الرجل من الناحية الواقعية : إذ ثمة عوائق فكرية ثقافية واجتماعية تعترض هذا الطريق علينا جميعا أن نزيلها دون كلل أو هوادة لأن ذلك جزء من الفعل الاجتماعى المؤثر لمواجهة قوى الردة الثقافية والحضارية التى تتربص بنا.

ودعوتى لإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة فى نظامنا القانونى وفى حياتنا الاجتماعية هى دعوة لا تقبل التحفظ أو التأجيل، تجد ما يوازرها من اعتبارات التقدم الاجتماعى ومواجهة دعاوى الردة الثقافية، ونجد ما يوازرها من مبادئ الشريعة السمحاء وروحها الحقة والممارسات الاسلامية النقية ولو كره الكاذبون والمزيفون.

فليست قضية المرأة من وجهة نظر الاسلام هى قضية الحمل والعدة ومنع اختلاط الانساب فحسب، وليست قضية المرأة من وجهة نظر الشريعة هى مجرد المباحة بين انفس الرجال والنساء، كما أن اسهام تعاليم الدين فى مسألة المرأة لا ينحصر فى اشتراطات الثوب الذى لا يشف ولا يصف، بل قضية المرأة فى اسلامنا أنهم شقائى الرجال، وأن الجنة تحت اقدام الامهات، وكلهن أمهات، وأن من يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلا نكران لسعيه، ذلك هو الاسلام الحق، فمن هم المسلمون حقا ؟!

الفصل الثانى عشر القانون وتفاعل الثقافات فى مصر الحديثة

ملاحظات حول الارهاصات الأولى للتحديث
القانونى فى مرحلة تطبيق الشريعة الاسلامية
مقدمة :

فى القانون والثقافة :

التناول الشكلى لظاهرة القانون باعتباره مجموعة من النصوص
الصماء التى تنطبق على المواقف الجامدة هو تناول ضار اجتماعيا
ومناف للحقيقة العلمية والتاريخية. فهو ضار اجتماعيا لأنه يعزل
نصوص القانون وتفسيرها عن المواقف الاجتماعية المتجددة التى
تضيف فى حركة كل يوم اضافة جديدة الى معنى النص القانونى كما
تصوره المشرع . وعزل نصوص القانون عن تيار الحياة الاجتماعية
المتدفق يحيل هذه النصوص الى شخوص جامدة غريبة تماما عن

الواقع الاجتماعي ومتعالية عليه وهي التي ما وضعت الا لتنظيمه وحكمة بطريقة عقلانية رشيدة.

والمنهج الشكلي الحرقي (بكسر الحاء وفتح الراء) في فهم النصوص هو منهج مناف للحقيقة العلمية والتاريخية، تلك التي تنبؤنا أن القانون باعتباره مجموعة من القواعد التي تحكم السلوك الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية في مرحلة ما من مراحل التطور الاجتماعي هو مكون أصيل من مكونات البناء الثقافي في المجتمع يتأثر بكافة عناصر هذا البناء ويؤثر فيها كما يتأثر ويؤثر في مجمل نظام العلاقات الاقتصادية والاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة.

ولا نريد أن نستطرد في استعراض فهم الفلاسفة للعلاقة بين القانون والثقافة أو الوعي الاجتماعي، وإنما يكفينا أن نقرر أن الفهم العلمي للقانون باعتباره ظاهرة اجتماعية كلية لا يستقيم الا بتناوله كجزء من ثقافة المجتمع وكجانب من جوانب وعى المجتمع بذاته، وهذا التناول هو وحده الذي يكفل لمطبقى القانون الفهم الصحيح لنصوص القانون النافذ ، ويكفل لمنظري القانون الادراك الحقيقي لعنايه ومغزاه، ويكفل لعلماء المجتمع فهم القانون في الماضي والحاضر باعتباره أفصاحا عن ثقافة المجتمع وقيمه.

بهذا الفهم للعلاقة بين القانون والثقافة ، بل وللعلاقة بين القانون والثقافة في جانب وعلاقات المجتمع في جانب آخر، بهذا الفهم سيكون

رصدنا لمسار التطور القانوني في مصر الحديثة، وعلى وجه التحديد في مرحلة الانتقال من الحقبة التقليدية التي سادت مصر حتى بداية حكم محمد علي باشا عام ١٨٠٥ حين استقبلت مصر عصر التنظيم القانوني والقضائي الحديث عام ١٨٨٣ مروراً بمرحلة انتقالية استغرقها حكم محمد علي باشا وعدد من خلفائه من عام ١٨٠٥ حتى عام ١٨٨٣.

مراحل ثلاث لتطور النظام القانوني المصري:

وإذا كان الهدف من بحثنا رصد العلاقة بين القانون والثقافة أي بين القانون والوعي الاجتماعي في مصر الحديثة، فنستطيع لهذا الهدف أن نقسم مسار التطور القانوني في مصر إلى مراحل ثلاث تعكس بالمثل تغيراً نوعياً في نسق الثقافة المصرية في كل مرحلة من المراحل، وهي كالتالي: مرحلة النظام القانوني التقليدي، ومرحلة تجاوز هذا النظام إبان حكم محمد علي، ومرحلة الاطّلال على التقنيات الحديثة حتى عام ١٨٧٥م تاريخ التقنيات المختلطة.

المرحلة الأولى - مرحلة النظام القانوني التقليدي:

وهي المرحلة التي استمرت في مصر حتى عام ١٨٠٥ تاريخ ولاية محمد علي باشا حكم مصر. والمصادر الوثائقية المكتوبة التي يمكن الاستناد إليها لبحث تفاصيل النظام القانوني والقضائي لهذه المرحلة

تبدأ من عام ١٥٣٣ تاريخ أول سجل من سجلات محكمة الباب العالى (المحكمة الكبرى بمصر) وتنتهى بعام ١٨٧٥ تاريخ السجل الأخير وهو ذات تاريخ انشاء المحاكم المختلطة بمصر. وتمسكنا بالاستناد الى المصادر الوثائقية للتعرف على خصائص النظام القانونى وسماته الاساسية انما يرجع الى قضية اصولية نؤمن بها أن التعرف على هذه الخصائص والسمات لا يكفى فيه مجرد مطالعة أحكام القانون وكتابات الفقهاء بل يجب مع ذلك - بل والأهم من ذلك - النظر الى نصوص القانون فى حالة التجسد الواقعى والتطبيق الفعلى على علاقات المجتمع كما هى مصاغة فى احكام القضاء: لأن القانون على المستوى الأنطولوجى «الوجودى» كما هو مدون فى مصادره شىء، وعلى المستوى الجنسيولوجى «المعرفى» حيث يتم التعرف عليه حيا فى أحكام القضاء شىء أكثر تميزا وخصوصية.

ودون الدخول فى تفاصيل شغلت الباحث فى كتابات عديدة سابقة فبوسعنا أن نحدد معالم التنظيم القانونى والقضائى فى هذه المرحلة بالسمات التالية:

· (أ) أن الشريعة الاسلامية كانت هى المصدر الرئيسى للقانون ونقصد بالشريعة الاسلامية هنا آراء فقهاء المسلمين فى المذاهب السنية الأربعة، الحنفى، والشافعى، والمالكى، والحنبلى. حقيقة أن المذهب

الحنفي كان هو المذهب الرسمي للدولة العثمانية، وهو لذلك مذهب قاضي قضاة مصر أو قاضي عسكر مصر، وهو تركي كانت ترسله الاستبابة كل عام ، إلا أن العثمانيين قد أقروا ما كان قد جرى عليه العمل في النظام القضائي في العصر المملوكي من تعدد القضاء بتعدد المذاهب الأربعة.

وغنى عن البيان أن تطبيق المذاهب الأربعة على ما بينها من خلافات في كثير من التفصيلات، ومع غياب ضوابط تحكم حالات التنازع القانوني والقضائي، أدى كما يرصد ذلك المؤرخون إلى المساس الجسم بقيمة اليقين القانوني في ذلك العصر بحيث أصبح التنقل بين قضاة المذاهب الأربعة ميزة يستند إليها المدعون للبحث عن أيسر الحلول القانونية في كل مذهب.

ومع التسليم بأن الشريعة الإسلامية على التحديد السابق كانت هي المطبقة بواسطة القضاء الشرعي طوال هذه المرحلة إلا أن هذا القول ترد عليه التحفظات التالية:

أن تطبيق الشريعة الإسلامية كان شاملا لعلاقات القانون الخاص فحسب أي على مسائل المعاملات أما علاقات القانون العام باستخدام الاصطلاحات القانونية المعاصرة، فقد كانت محكومة أما بمجموعة من الفرمانات التي تصدر من السلطان العثماني أو من الصدر الأعظم أو الوالي والتي كانت تنهج نهج المصلحة وحده (وهي هنا مصلحة جهاز

الدولة بالطبغ) دون تقييد بردها الى مصدر معتمد من مصادر الشريعة، وكانت فى غالب الأحوال تجد مصدرها التاريخى فى الأعراف الساسانية والسلجوقية السابقة على قيام الدولة العثمانية، أو كانت محكومة بمجرد الارادة التحكيمية للولاة والحكام والأمراء التى لا تدعى سندا من القانون أو الشرعية. وفى داخل هذه الدائرة من العلاقات المتحررة فى الغالب من قيود القانون كانت تقع سلطة (الامير) فى التعزيز على الافعال غير المقدره، وغير المقره عقوبتها شرعا.

(ب) وازدواجية النظام القانونى فى هذه المرحلة على هذا النحو، هى التى دعت مؤرخا مثل المقرئى فى كتاب الخطط أن يتحدث عن حكم الشرع الذى يطبقه قضاء الشريعة وحكم السياسة الذى يطبقه الامراء أو حكام السياسة. كما يتحدث المقرئى عن النمو المطرد للقضاء الثانى على حساب القضاء الأول، وهى ظاهرة من وجهة نظره مستنكرة بطبيعة الحال، فيتحدث عن السياسة المقابلة للشرع قائلا: «وهى لفظة شيعانية لا يعرف أكثر أهل زماننا اليوم مصدرها ويتساهلون فى التلطف بها» ويشكو من نمو قضاء الحاجب الذى يطبق احكام السياسة دون احكام الشرع لأنه اصبح يقضى بين كل عظيم وحفير من الناس.

وما لم يدركه المقرئى من تفسير لهذه الظاهرة هو أنه حيث ساد

التقليد على التجديد في الفقه الإسلامي إذ أُغلق باب الاجتهاد، في القرن الرابع الهجري، فإن القضاة المقلدين كانت تعوزهم المناهج العقلية الملازمة للامتداد بالحكم القانوني الثابت ليتواءم مع الواقع الاجتماعي المتجدد، ومن هنا كان من قبيل الحتمية الاجتماعية أن يظهر الى الوجود نظام قضائي مواز للنظام الشرعي (هو نظام قضاء الأمراء) يقوم على تطبيق نسق من المعايير مواز للنسق التقليدي الشرعي وهو احكام السياسة لحكم علاقات واقع متغير لأن النصوص كما علمنا الشهرستاني «متناهية والوقائع غير متناهية والمتناهي لا يخكم غير المتناهي».

وكان من الممكن لو لم تكن قيمة المحافظة وبقاء الحال على ما هو عليه هي القيمة الغالبة على العقل السياسي في الدولة الإسلامية المتأخرة، كان من الممكن وقد توطدت أركان الدولة وغابت عنها تهديدات الخارج التي دعت الى اغلاق باب الاجتهاد، أن يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه ايدانا بعملية ممتدة خلاقة من المواعة بين الحكم الفقهي التقليدي، والواقع الاجتماعي المتجدد على غرار حركة التجديد والابداع القانوني التي تمت في الامبراطورية الرومانية منذ القرن الأول قبل الميلاد اثر انفتاح روما على ثقافات البحر المتوسط، أو اثر العملية التي تمت في أوروبا بدءاً من القرن الثاني عشر وكانت ايدانا بتنقيح القانون الروماني ليخرج علينا في شكل التقنيات الأوروبية النافذة في العصر

الحديث، وكان من الممكن هذا أو ذاك لولا تغلب اعتبارات التفوق الثقافي على الانفتاح الثقافي أو اعتبارات التقليد على التجديد واعتبارات المحافظة على التقدم وهي سمة ثقافية لعصور الانحطاط والتدهور .

(ج) أما عن النظام القضائي في تلك المرحلة فقد تحددت ملامحه تأثراً بالنظرية الإسلامية في نظام القضاء من ناحية وبنظام الالتزام العثماني الذي كان سائداً في الوظيفة عامة من ناحية ثانية. فمن حيث الشكل ساد تنظيم القضاء على أساس فكرة الاستخلاف المعتمدة في الفقه الإسلامي. فالقضاء أو إقامة العدل من الاختصاصات الأولى للخليفة يستخلف فيها من يشاء من عماله والذي له بدوره أن يستخلف من يشاء من قضاة الاقليم أو من قضاة المسائل (الاختصاص المكاني والاختصاص النوعي). وتبعاً لذلك كان السلطان يستخلف في ولاية القضاء في العاصمة العثمانية أحد كبار الشيوخ من الهيئة الإسلامية التي يرأسها شيخ الإسلام يسمى قاضي القضاة، وكان هذا المنصب كما تخبر الوثائق يباع نظير مبلغ كبير من المال يدفع للباب العالي يسمى مال الكشوفية الكبرى ، ويقوم قاضي القضاة بتحصيل هذا المبلغ وما يزيد عليه من قضاة الاقاليم الكبرى والذين كان بينهم قاضي عسكر مصر بالإضافة الى اثني عشر قاضياً في القاهرة وحدها

يختص كل منهم بحى من أحيائها ويحصل منهم على مال معلوم، وهؤلاء بدورهم يقومون ببيع نيابات القضاء لقضاة ونواب النواحي والقرى والنجوع. ولم يكن القضاء على تسلسلهم الهرمى يحصلون على راتب من الدولة بل على العكس كانوا يدفعون للدولة مقابل حصولهم على مناصبهم واستمرارهم فيها ويقومون بالتعيش من حصيللة الرسوم القضائية ومن الرسوم التى يتقاضونها أو يتقاضاها نوابهم على ابرام التصرفات القانونية.

تلك، فى نظرة بانورامية سريعة، هى الملامح العامة لتنظيم القضاء الشرعى فى مصر العثمانية، وهى نظرة لا تتوقف عند التفاصيل والمسائل الفنية القانونية ولكنها تلقى الضوء الخاطف على سمات النظام القضائى الذى يأخذ من الفقه الاسلامى بفكرة الاستخلاف ويأخذ من التقاليد العثمانية بمبدأ بيع الوظائف بعقد الالتزام الذى يشبه فى كثير من أحكامه عقد المقاولة.

والى جانب القضاء الشرعى الذى انعقد اختصاصه أساسا فى المنازعات المالية ومنازعات الأحوال الشخصية ومسائل الحدود والتحقيق فى جرائم التعازير التى يحيلها اليها الوالى لمجرد التحقيق فيها، الى جانب ذلك فإن الكم الأكبر من المنازعات القانونية كان متروكا اما لمحاكم الأبراء التى لا تلتزم بأراء الفقه الاسلامى وإنما تتبع أوامر تعسفية تصدر من ممثلى الجهاز الادارى فى مصر العثمانية، على

اختلاف مراتبهم. فتشهد وثائق مصر العثمانية وكتابات المؤرخين على أنه الى جانب المحاكم الشرعية وجد نوع آخر من القضاء يمكن أن نطلق عليه اسم القضاء الزمنى أو قضاء الامراء أو قضاء السياسة على حد تعبير المقرئى وهو يفصل فى القضايا غير مقيد بقواعد الاثبات أو القواعد الموضوعية للشريعة، مثل محكمة بيت المال ومحكمة الدفتردار، والسلطة الجنائية فى التعزير التى كان يتمتع بها الوالى وموظفوه من أمثال محتسب الأسواق والسناجق وكشاف الأقاليم. وهذه كانت سلطة متحررة من كل اعتبارات وقيود الشرعية الجنائية.

ومن الطبيعى أن هذا النظام القضائى التقليدى المتحفظ كان يصلح لحكم العلاقات الاجتماعية فى بنية مغلقة الثقافة تقوم على أساس من اعتماد التجزئة الاجتماعية وتقسيم المجتمع الكبير الى كيانات اجتماعية فرعية منفصلة على ذاتها (الطوائف والملل والحارات والقرى) تندر الروابط الاجتماعية والقانونية فيما بينها وتقوم العلاقات الاجتماعية داخل الجماعات الفرعية على أساس من سيادة سطوة العرف والتقاليد أكثر من سيادة قواعد القانون التى تخميها الدولة.

والمشاهد من تتبع مسار تطور التاريخ الاجتماعى المصرى أنه عندما بدأت التحولات الاجتماعية الرأسمالية تدق أبواب المجتمع المصرى فى أواخر القرن الثامن عشر كشف نظام القضاء الشرعى

الاجتماعية المتلاحقة.

والأمر الذى نود أن نؤكد عليه هو تسليمنا بوجهة النظر القائلة بأن التحولات الاجتماعية فى تاريخ مصر الحديث لا تبدأ بالحملة الفرنسية وما أحدثته من هزة عقلية بالمجتمع نتيجة للاحتكاك المفاجيء بين الثقافة المصرية والثقافة الأوربية ولم تبدأ أيضا بعصر محمد على باشا لما أحدثه من تحولات اقتصادية واجتماعية وفكرية ذات طابع جذرى فى الحياة المصرية إذ أن التحولات الاجتماعية والثقافية فى حياة الشعوب ليست نتيجة حدث واحد ينعطف بمسار التاريخ بل الأصح أنها نتيجة لتغيرات اجتماعية هادئة قد يكون هذا الحدث الواحد نتيجة مباشرة لها أو كاشفا عن تأثيراتها المتتالية أو معجلا بهذه التأثيرات.

لذلك فنحن أكثر تسليما بوجهة النظر الشائنة والتي يمثلها بيتر جران والتي ترى ان ارهاصات مغادرة مصر لحقبة التنظيم الاجتماعى للعصور الوسطى واطلالها على مشارف العصر الحديث بألياته ونظمه انما بزغت فى المجتمع المصرى مع حلول القرن الثامن عشر، حتى انه لم يأت على مصر عام ١٧٦٠ الا وكانت هناك تراكمات لأحداث محلية ودولية تدفع المجتمع المصرى قدما نحو مرحلة جديدة من مراحل تاريخه الاجتماعى والثقافى. ففى الداخل تعاظمت ظاهرة تحلل البنية السياسية للمجتمع بفعل تآكل القوة العسكرية للمماليك نتيجة للصراعات

العسكرية المتتالية، وواكب ذلك ما شهدته فترة ما بعد انتفاضة على بك الكبير (التي كانت صحوحة الموت للنظام المملوكي كله) من تدفقات رأسمالية هائلة أتت بها التجار الأجانب الوافدون على مصر من المغرب العربي ومن جنوب أوروبا خاصة الفرنسيون لاستثمار أموالهم في مجتمع أصبح يشكو من فراغ حقيقي لمواقع القوة الاقتصادية.

والمتمثل في المصادر التاريخية لهذه المرحلة (أواخر القرن الثامن عشر) سرعان ما سيلحظ ظهور التراكم الرأسمالي لدى طبقة التجار والمستثمرين الأجانب في ظل نظام قانوني ملائم من الامتيازات الأجنبية. وسرعان ما سيلحظ أيضا ارتباط الطبقة الوسطى المصرية بعلاقات تجارية معقدة مع الجاليات الأجنبية.

وكان طبيعيا مع هذه التغيرات الاجتماعية التي استجرت في بنية المجتمع المصري أن يتغير مضمون العلاقات القانونية في ذلك الوقت فظهرت في سجلات المحاكم الشرعية لأول مرة منازعات وتصرفات من النوع الذي يمكن ان يطلق عليه اسم القضايا الرأسمالية.

وقد برز على تغير المضمون الاقتصادي للقضايا المعروضة أمام القضاء الشرعي وعلى نمو حجم الطبقة الوسطى التجارية في المجتمع المصري أن أصبح هيكل النظام القضائي التقليدي الذي يقوم على فكرة الاستخلاف وعلى تعيش القضاة من الرسوم القضائية عاجزا عن القيام

بوظيفته على وجه رشيد في المجتمع الجديد. وتمثل ذلك في اشتراء ظاهرة الفساد في القضاء الشرعي حتى أصبحت ظاهرة يؤرخها مؤرخو المرحلة ويرصدها الرحالة ويشكو منها المتقاضون. كما تمثل ذلك أيضا في عجز النظام القانوني الموضوعي (الأراء التقليدية للفقهاء الاقدمين) عن مسايرة الواقع الاجتماعي المتجدد لغلبة طابع التقليد على التجديد وعدم الاجتهاد وتولى القضاء من هو غير أهل له.

أما عن اشتراء الفساد في النظام القضائي فهو أمر ساعد عليه التنظيم القضائي نفسه الذي يقوم على شراء المناصب القضائية واستعادة ثمنها من المتقاضين. هذا التنظيم الذي كان صالحا جزئيا في مجتمع بسيط العلاقات أصبح مدعاة للفساد والافساد في مجتمع التراكم الرأسمالي.

وأما عن عجز القانون الموضوعي عن حكم عدد من العلاقات الاجتماعية المستجدة فقد ظهر أكثر ما ظهر في مجال المعاملات، إذ نتج عن كثرة الأموال وانتشار الشركات أن انتشرت عادة الاقراض بالربا الأمر الذي دفع القضاء الى مسايرة هذه العادة عن طريق اللجوء الى الحيل الشرعية المعقدة لبرام واضفاء الشرعية على التصرفات التي تتطوى على الربا، وهذه على كل حال أمور لا داعي للتفصيل فيها الآن.

المرحلة الثانية : محمد على باشا: (التنمية وقضاء المجالس)

هل حكم محمد على باشا على مصر - عام ١٨٠٥ - والنظام القانونى المصرى يشهد تناقضا واضحا بين الأطر القانونية والقضائية النافذة، وبين الواقع الاجتماعى المتجدد. فكانت ضرورة اصلاح النظام القانونى والقضائى مهمة تفرض نفسها بإلحاح على الحكم الجديد، بل ان السياسات الجديدة لمحمد على والهادفة الى احداث تنمية اجتماعية واقتصادية رأسمالية تقوم على احتكار الدولة ، هذه السياسة جعلت من مسألة تحديث القانون والقضاء أمرا فى غاية الإلحاح .

وبوسعنا لاهداف البحث أن نقسم قواعد القانون الموضوعى فى ذلك الوقت إلى قسمين رئيسيين وفقا لنمط العلاقات الاجتماعية محل التنظيم. الشق الأول يتعلق بالعلاقات الاجتماعية التقليدية كمنازعات الأسرة والأحوال الشخصية وجرائم الاعتداء البسيطة والمنازعات القليلة الأهمية وهذه وشأنها تركت لتخضع للتنظيم القانونى للشريعة الاسلامية . والجديد الذى أدخله محمد على فى هذا الصدد أنه ألقى تعدد المذاهب الاسلامية فى القواعد القانونية المطبقة وجعل المذهب الحنفى هو المذهب الوحيد المطبق . فمثلما كانت وحدة التركيب الاجتماعى للدولة بحيث يكسون الولاء للدولة لا للجماعة الفرعية أمرا

ضروريا لبناء الدولة الحديثة، ومثلما كان الاحتكار فى الاقتصاد أمرا ضروريا لبناء الاقتصاد الحديث، كانت الوحدة القانونية أيضا أمرا ضروريا ولازما لإقامة نسق معيارى موحد يحكم المجتمع الموحد الجديد، وبالتالي كان لابد من اعتماد مذهب فقهى واحد يحكم المنازعات.

أما فى مجال الشق المستحدث من العلاقات القانونية والتي استجذت على المجتمع نتيجة السياسة الاجتماعية والاقتصادية الجديدة فقد سابر محمد على باشا الاتجاه العالمى الذى كان يترسخ فى أوروبا فى ذلك الوقت بالاعتماد على التشريع كأداة للتنظيم القانونى، فتعددت التشريعات التى صدرت فى عهد محمد على باشا والتي تناولت مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والتي استهدفت أساسا وضع الاطار القاعدى للسياسة الاجتماعية والاقتصادية الجديدة .

فقد أصدر محمد على تشريعات متفرقة بإلغاء الالتزام وبمنح قطع من الأرض على سبيل الملكية الخاصة وهى الأبعاديات وغير ذلك . وكانت هذه هى الارهاصات الأولى لنشأة حق الملكية الخاصة على الأرض الزراعية فى مصر . وفى مجال التنظيم الإدارى أصدر تشريعا يقسم البلاد إلى ولايات ومراكز . وفى عام ١٨٢٨ أصدر قانون السياسة نامه بتنظيم السلطة التنفيذية وإنشاء الدواوين . وفى مجال التشريعات الجنائية الاقتصادية أصدر محمد على عام

١٨٣٠ قانون الفلاح وهو خاص بجرائم الفلاحة وشئون الزراعة . وفي عام ١٨٤٤ أصدر قانونا سماه بقانون سياسة اللائحة وهو يتناول بعض جرائم الموظفين ثم جمع هذه التشريعات فى تقنين واحد سماه قانون المنتخبات .

ما هو المصدر التاريخى ، أو ان صح التعبير ما هى الخلفية الثقافية التى استند إليها محمد على باشا فى إصدار هذه التشريعات المتتابعة ؟. اننا لا نستطيع أن نفسر هذه الغزارة التشريعية التى أملتها اعتبارات الواقع المتطور إلا بفهم عقلية حاكم مصر فى ذلك الوقت المتفتح على الثقافة الأوروبية فى كل ما يهم الاقتصاد والادارة . لقد استعان محمد على باشا بكبار الفنين الأجانب سواء لتحديث الجيش أو لادخال محاصيل نقدية جديدة فى الزراعة أو لاقامة دعائم البنية التحتية الأساسية فى الاقتصاد . ورغم أن الدعائم الايديولوجية لعلم التشريع كانت غائبة عن الوعى السياسى المصرى فى ذلك الوقت ، سواء تمثلت هذه الدعائم فى صناعة التشريع أو فى القيم القانونية التى تحكمه أو فى المبادئ الدستورية التى يستند إليها ، رغم أن هذه الدعائم كانت غائبة عن ذهن المشرع إلا أننا لا نشك فى أن لجوء محمد على باشا إلى التشريع كوسيلة قانونية لحكم الواقع الاجتماعى الجديد قد انطوى بغير وعى على مسايزة منه للنزعة القانونية التشريعية

التي ذاعت في أوساط أوروبا . في هذا الوقت بالذات كانت قوانين نابليون تخطب انظار القانونيين والساسة . وكانت الدعوات إلى التقنين يشتد ساعدها في كل أرجاء القارة الأوروبية .

وتأثر محمد على بالنزعة التشريعية الأوروبية هي مسألة لا يحتاج اثباتها إلى التخمين والحدس إذ أنه لم يتردد عن أن يصوغ في مقدمة تشريعاته ما يدل على ذلك ويؤكدده . ففي القانون الأساسي الذي أصدره محمد على عام ١٢٥٣ هـ ذكر في مقدمته «أن الممالك المختلفة الكائنة بأوروبا موجود لكل منها قوانين متفرقة بحسب طبيعة وأخلاق ودرجة تربية أهاليها وجرى اجراء حكم أمورهم الملكية على مقتضاها» . كما ذكر في قانون مجلس جمعية الحقانية الصادر عام ١٢٥٩ هـ ما نصه «وحيث ان الأوروبيين هم رجال قد دبروا أشغالهم ووجدوا السهولة لكل مصلحة ونحن مجبورون على تقليدهم ... » إلى أن قال «ان جميع الاحكام السياسية تنظر في هذه الجمعية ويلزم الحكم فيها وبعد العلم بما يقدم لدى نجايتكم تستعملون وتستفهمون من المترجم بك عما هو جارى في أوروبا » . أما المادة التاسعة من قانون تشكيل الدواوين فقد نصت على أن «أعضاء المجلس يصير انتخابهم من العبيد (يقصد الرعايا) الذين مجربين الأطوار وأصحاب قابلية ولياقة ومفهومية لدى ولى الأمر حكم الجارى بممالك أوروبا» .

قد تأثر محمد علي باشا في اعادة صياغته للنظام القانوني المصري بالنزعات القانونية الاوروبية تأثرا شكليا فحسب ، أي من حيث اتخاذه الأداة التشريعية كوسيلة لضبط العلاقات الاجتماعية الناشئة عن سياسته المستحدثة . أما من حيث المضمون التشريعي وخاصة التشريعات ذات الطابع الجنائي فقد كانت بعيدة كل البعد عن النزعات الانسانية التي كانت تسود اوروبا في ذلك الوقت في مجال التجريم والعقاب.

ومن الصعب علينا أن نقيم التشريعات الجنائية التي صدرت في هذه المرحلة بمنأى عن تقاليد العصر وقيم الحكم فيه . لقد تضمنت هذه التشريعات عقوبات لا انسانية تأبأها وتنفر منها السياسة الجنائية الحديثة ، كعقوبة الارسال للجهادية على الفلاح الذي يكسر ساقيه أو على الأعرابي الذي يخفي فلاحا هاربا من أرضه ثم تعديل هذه العقوبة إلى عقوبة الاعدام صلبا على ايواء الفلاحين المنسحبين وعقوبة الضرب بالكرباج للفلاح الذي يهمل في تحضير أرضه والحبس في مكان العمل والغرامة للموظف الذي يهمل مهام وظيفته أو من «يصدع دماغ الحكام بالشفاعة لغيره».

ومع تسليمنا بالطابع اللإنساني للنظام التشريعي العقابي في ذلك العصر إلا أنه يحسب لمشرعه أنه قن لأول مرة في مصر كثيرا من

الجرائم والعقوبات التعزيرية التي كانت متروكة فيما مضى لطلق تقدير
ولى الأمر .

وقد واكب السياسة التشريعية الجديدة لمحمد على باشا الالتفات
إلى ضرورة إعادة تنظيم القضاء باستحداث اشكال قضائية جديدة
تقوم على تطبيق القواعد التشريعية المستحدثة على العلاقات
الاجتماعية. وبينما أبقى المشرع فى هذا العصر الاختصاص
الموضوعى للمحاكم الشرعية فى المجال التقليدى السابق أنشأ
عددا كبيرا من المجالس على غرار المحاكم الأوروبية ، مثل المجلس
الملكى العالى عام ١٨٢٤ ، ومجلس تجار الاسكندرية عام ١٨٢١ ،
ومجلس تجار مصر عام ١٨٢٩ ، ومجلس جمعية الحقانية عام ١٨٢٧
وكان هذا المجلس الأخير يتمتع باختصاص تشريعى إلى جانب كونه
هيئة لنظر الطعون فى أحكام المحاكم الأدنى وظل قائما فى
مصر تحت اسم مجلس الأحكام إلى أن أُلغى بعد انشاء المحاكم
الأهلية عام ١٨٨٢ .

**المرحلة الثالثة : عهد خلفاء محمد على (وهنراع
المصالح وتفاعل الثقافات) :**

لقد كانت حركة التحديث الاجتماعى والقانونى وكذلك حركة
الانفتاح الثقافى على ثقافات العالم وخبراته محكومة فى عهد

محمد على بإرادة الحاكم القوي يمسك بزمامها ويضع لها الضوابط ،
ولكن برحيل محمد على باشا ترك مجتمعا مصرية مختلفا تماما في
بنيته الاجتماعية والثقافية والتشريعية عما كان عليه الأمر قبل توليه
الحكم .

ففي مجال البناء السياسى أحيا محمد على مفهوم الدولة المصرية
الموحدة ومنع الجماعات الاجتماعية الفرعية من أن تقف فى الطريق بين
المواطن والدولة . وفى المجال الاقتصادى حلف محمد على وراءه
طبقة قابلة للنمو من ملاك الأراضى الزراعية ومن المزارعين الذين
تحولوا إلى أثرياء كبار نتيجة المضاربة على محصول القطن
أبان الحرب الأهلية الأمريكية . وفى مجال القانون والقضاء أقر محمد
على مبدأ تدخل الدولة باستحداث قواعد قانونية جديدة وأشكال قضائية
جديدة .

ولم تكن التأثيرات الثقافية المباشرة التى أحدثها محمد على
فى مصر والتى استمرت فى التداعى والتفاعل مع غيرها من
التأثيرات بأقل جسامه من التأثيرات الاجتماعية والاقتصادية
الأخرى .

والإشارة إلى اتساع حركة التعليم وفتح المدارس على الغرار
الأوروبى فى ذلك العصر أصبح من فرط تكراره أمرا غنيا عن

التفصيل (★) وغنى عن التفصيل أيضا حركة الانفتاح الثقافية على أوروبا التي أحدثها محمد على في العقل المصرى سواء بإيفاد البعثات إلى أوروبا أو بتشجيع حركة الترجمة من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية . فتعددت الاعمال الابداعية فى مجالات الفيزياء والكيمياء والرياضة والهندسة والعلوم العسكرية ، الأمر الذى أحدث نهضة فكرية وعلمية حقيقية فى عصر محمد على وما بعده . .

وقد أخذ مسار هذه النهضة فى الحقبات اللاحقة اتجاهاين اثنين ، الاتجاه الأول اتجاه الاصلاح الدينى الذى كان أبرز ممثليه الشيخ محمد عبده والذى يمثل كتابه «الاسلام دين العلم والمدنية» علامة بارزة على طريق تجديد الفكر الدينى . والاتجاه الليبرالى التحررى الذى يتمثل فى شيوع أفكار العقلانية والحرية والمساواة والدستورية وفصل السلطات واستقلال القضاء ومسئولية الحكومة فضلا عن ذبوع دعوات العدل الاجتماعى والاشتراكية .

(★) يقدر عدد الدارسين بالمدارس العليا والمتخصصة فى ذلك الوقت (١٨٣٩ / ١٨٤٠) بـ ٩٥٦ فى المدارس العسكرية شاملة المدفعية والفرسان والبحرية ، ٨٠٦ فى المدارس المدنية شاملة العلوم السياسية والطبيعية والزراعية والبيطرية فى وقت كان عدد سكان مصر يقترب من الملايين الثلاثة .

Geyworth, D.J. An Introduction to the history of Education in modern Egypt,1,1930.

ونتوقف هنا قليلا عند شخصية تمثل علامة بارزة من علامات هذا الاتجاه الثانى وهو الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى ، وهو رجل الدين الذى أوفده محمد على مع البعثة المصرية إلى فرنسا واعطا دينيا لها فعاد محملا بكل ما كان يموج فى الثقافة الفرنسية من أفكار تحررية ، لقد اطلع رفاعة رافع الطهطاوى جال اقامته فى فرنسا على أفكار رواد التنوير والتحديث من أمثال مونتسكيو وفولتير وروسو ، وتأثرا بذلك تناول الطهطاوى والواقع المصرى ملء ذهنه وفؤاده أفكارا عن العدالة والمساواة والحرية واعتبر مثل هذه الأفكار بمثابة أسس ضرورية لآى نظام للحكم . وفى كتابه تخلص الابريز فى تلخيص باريس علق الطهطاوى على الوثيقة الدستورية الفرنسية التى اعتبرها بمثابة وثيقة وفرت لفرنسا إمكانات التقدم والتحضر ، وعلى حد عبارات الطهطاوى رغم أن ما حوته الوثيقة لم يستند إلى كتاب ولا سنة ، ولكن الفرنسيين كانوا بها من رجاحة العقل وحسن الفطنة بحيث جعلوا من العدل أساسا للملك وحسن سياسة الرعية .

اذن لقد بزغت في العقل المصرى فى هذه المرحلة الأفكار التى بشر بها منظرو البرجوازية الأوروبية الناهضة وخاصة فى فرنسا وازدادت اشراقا في العقل المصرى يوما بعد يوم . فى هذا العصر تمت ترجمة كثير من أمهات الكتب السياسية الغربية ذات الدلالة الخاصة فى

محتواها الليبرالي التحرري ، نذكر منها على سبيل المثال : تاريخ الملك كارل الثاني عشر ملك السويد (فولتير) ، تأملات في أسباب صعود وانهيار الرومان (مونتسكيو) ، تاريخ كارل الخامس (روبرتسون) وتاريخ روسيا في عصر بيتر العظيم (فولتير) .

على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي سارت قدما العملية الاجتماعية المتجهة نحو تبلور الطبقة البرجوازية المصرية من كبار الملاك وأثرياء القطن الجدد ، واشتد ساعد هذه الطبقة بالروابط الاقتصادية مع المغامرين الأجانب من كل الجنسيات الذين توافدوا على مصر بدءا من عصر سعيد لتكوين ثروتهم بها في ظل نظام للامتيازات الأجنبية كان يحصنهم تقريبا من أي قابلية للخضوع للقضاء المحلي والقوانين المحلية . ولنا في هذا الحديث عودة .

وعلى العموم فإذا كان لابد من وصف عام للفترة التي أعقبت انتهاء حكم محمد علي باشا وعلى وجه التحديد منذ معاهدة لندن ١٨٤٠ التي أنهت المجد العسكري والسياسي والاجتماعي لهذا الحكم العظيم ، وحتى الاجتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢ ، فيمكن القول انها كانت فترة قلق واضطراب اجتماعي وثقافي بالغين ، فعلى المستوى الاقتصادي أصبحت مصر خاصة منذ عهد سعيد وحتى أواخر عهد اسماعيل نهبا لكل أجنبي مغامر يرغب في تحقيق الثراء السريع ، وعلى المستوى الاجتماعي أخذ الصراع بين شرائح البرجوازية المصرية

الوليدة والبرجوازية الغربية المغامرة يزداد حدة يوماً بعد يوم . وتسلمت البرجوازية المصرية فى هذا الصراع بالأسلحة الفكرية التى كانت تراها سبباً لتقدم البرجوازية الأوروبية ؛ أفكار الليبرالية ، والعلمانية ، والتحرر ، والحكومة الدستورية ؛ وسيادة القانون واستقلال القضاء ، فى حين لاذت البرجوازية الأوروبية بحصنها المنيع الذى بنته فى مصر والمتمثل فى نظام الامتيازات الأجنبية الصارم واللائسائى ، وعلى صعيد بزوغ الشخصية القومية المصرية الذى رفع رايته المثقفون المصريون الليبراليون ، تبع سعيد باشا سياسة جده محمد على فى تعريب دواوين الحكومة والجيش ، وكان الصراع بين الشركس والارناؤوط والترك من ناحية والموظفين المصريين العرب من ناحية أخرى فى دواوين الحكومة وفيالق الجيش أحد أبرز المعالم أهمية فى الحياة الادارية فى مصر فى ذلك الوقت .

هذا الوضع الاجتماعى القلق الذى يموج بصراع المصالح الطبقة رغم دوائر الاتحاد بينها وبصراع الأفكار رغم اتجاهات التقريب فى داخلها وصراع القوميات رغم التأثيرات الثقافية المتبادلة بين شرائحها قد ترك أثره على حركة التشريع فى مرحلة ما بعد محمد على باشا .

إذ يلاحظ أنه لأول مرة فى مصر اعتمدت القوانين الأوروبية كخضدر غير مباشر للتشريع المصرى فى حالة خلو التشريع من نص ، إذ أن

اللائحة التي صدرت عام ١٢٧٢ هـ بطلب من القناصل الأجانب والتي أنشأت مجلس الاستئناف للمسائل التجارية قد نصت في مادتها الأربعين على أن يكون قانون التجارة العثماني واجب الاجراء في الديار المصرية وعلى أنه إذا لم يوجد نص في القانون العثماني وجب تطبيق القانون الفرنسي .

وسارت حركة انشاء المجالس القضائية على حساب اختصاص المحاكم الشرعية قدما إلى الأمام ، فإلى جانب مجلس جمعية المحققين الذي أنشئ عام ١٢٥٨ هـ ، أنشئ في عام ١٢٦١ هـ مجلس لتجار الاسكندرية اشترك في عضويته ثلاثة أوروبايين وكاتب يعرف اللغتين العربية والايطالية ، وفي سنة ١٢٦٢ هـ أنشئ في القاهرة مجلس تجارى على غرار مجلس الاسكندرية ، وفي سنة ١٢٦٢ هـ أنشئ المجلس الخصوصى ، لينظر فى عظام الأمور وسن اللوائح واعطاء التعليمات لجميع مصالح الحكومة ودواوينها . وفي عام ١٢٦٨ هـ عممت حكومة عباس الأول مجالس ذات اختصاصات مماثلة لاختصاصات المجلس الخصوصى فى أقاليم مصر فأنشأت خمسة مجالس للأقاليم تغطى أقاليم مصر . وفي سنة ١٢٧٢ هـ أنشئ مجلس استئناف المسائل التجارية السابق الاشارة إليه بناء على طلب القناصل . وفي سنة ١٢٧٨ هـ أنشأ سعيد باشا مجلس قوميون مصر وسن له لائحة سماها قانون جزية دعاوى بمجلس قوميون مصر ويختص هذا

المجلس بنظر الخصومات بين الأهالي والأجانب يشترك في عضويته مع الأعضاء المصريين أعضاء أجانب وكان يطبق القوانين المعمول بها في الدولة العلية (وهي قوانين غلب على الكثير منها الطابع الأوروبى) مع مراعاة الأصول المرعية في القطر المصرى .

ورغم أن لغة البلاد الرسمية كانت هي اللغة التركية فإن هذه اللغة أخذت بفعل عوامل القومية تخلق مكانها تدريجيا للغة العربية في الوثائق القانونية والقضائية . فصارَت الوقائع المصرية تنشر باللغتين التركية والعربية ، ثم أصبحت في عهد سعيد باشا تنشر باللغة العربية وحدها . ثم أصبحت جميع القوانين تعرب إلى العربية ليفهمها المصريون . يقول عزيز بك خانكى : «الا أن نقلها من أصلها التركى إلى اللغة العربية كان كثيرا ما يقع مشوها لدرجة لا يفهمها التركى أو المصرى» .

فى هذا المناخ الاجتماعى كان تحديث القانون المصرى وترشيده وتهذيب قواعده ولغته فى شكل تقنينى منظم ، وإقامة قضاء وطنى يعمل فى ظل نسيج الدولة الوطنية ويطبق تشريعاتها ، كانت هذه كلها مطالب ملحة للبرجوازية المصرية الصاعدة الحاح إصرارها على احتلال موقع متميز فى صدارة التركيبة الاجتماعية المصرية ، وهى مطالب تحقق بها هدفين مترابطين فى نفس الوقت : مطلب تأمين النظام القانونى

الرشيد الذى يحمى مصالحها الاقتصادية ويكفل لها التطور المستمر على غرار نظيرتها الأوروبية ، ومطلب مهاجمة البرجوازية الأوروبية المغامرة فى مصر المتحصنة فى نظام امتيازاتها الأجنبية الذى كان يكفل لها التقاضى أمام القناصل الأجانب يطبقون قانونهم الأجنبى مع ما فى ذلك من أجحاف بالمصريين .

لقد كان مطلب انشاء المحاكم المختلطة ووضع التقنينات المختلطة لتحتوى المنازعات ذات العنصر الأجنبى المتحصنة بحماية القنصليات وقوانينها ، لقد كان هذا المطلب مطلباً أفرغت فيه كل اشواق البرجوازية المصرية وتطلعاتها نحو التحديث والنمو والوطنية المصرية ، ولم يكن من الغريب أن يناضل نضالاً مستمرا فى سبيل تحقيق هذا المطلب اشخاص مثل نوبار باشا وشريف باشا وهم من الشرائح البرجوازية الوطنية ذات الأصول الاجنبية التى ترتبط ارتباطا وثيقا بعلاقات مالية مع الشركات الأجنبية أمثال شركتى أوبنهايم وسنديانو .

ورغم المقاومة الضارية من الرأسمالية الأوروبية فى مصر لمطلب تحديث النظام القانونى المصرى والغاء الامتيازات وإنشاء المحاكم المختلطة ، فإن هذه المقاومة قد وصلت إلى نهايتها بإنشاء المحاكم المختلطة عام ١٨٧٥ والمحاكم الأهلية على غرارها عام ١٨٨٢ وصدر

القوانين المختلطة والقوانين الأهلية وهي كلها تكاد تكون تقليدا مطابقا للنموذج القضائي والقانونى الفرنسى .

ولا نشك لحظة فى أن البرجوازية الأوروبية المتعاملة مع مصر لم تكن لتسلم السلاح وتتكس راية المقاومة لحركة التحديث القانونى لو لم تكن البدائل القانونية المطروحة هى بدائل أوروبية خالصة يطرحها رجال مصريون آمنوا إلى حد اليقين بقيم المجتمع الأوروبى المعاصر كقيم ضرورية للتقدم والنمو.

ويثور الآن سؤال تمثل الاجابة عنه هدفا لهذا المقال ، لماذا لم تبدع البرجوازية المصرية فى أواخر القرن التاسع عشر قانونها الوطنى الذى يلبى مصالحها من ناحية ويستند من ناحية أخرى إلى تراثها الثقافى القانونى المستمد من الشريعة الاسلامية ؟

ان تجارب الشعوب فى صياغة نظامها القانونى الوطنى النابع من تراثها تواكبا مع حاجاتها الاجتماعية المتجددة هى تجارب عديدة تملأ صفحات التاريخ ويعرفها عن كثر المشتغلون بتاريخ القانون وتاريخ الحضارة .

فقد طور الرومان منذ القرون الأولى للميلاد قانونهم الشكلى القديم لىدى احتياجات الامبراطورية ذات الثقافات المتعددة ، ويعلم الجميع كيف أسهمت الثقافة الرواقية اليونانية والأعراف المصرية فى صياغة

قانون الشعب الروماني الذي أثر بطابعه الانساني والمرن على القانون القديم وجعله قابلا لأن يكون مصدرا للتقنيات الحديثة. لكونه أصبح نموذجا للفن القانوني الرفيع والحكمة القانونية الصائبة .

ويشهد تاريخ التشريع الإسلامي على أن الفقهاء المسلمين العظام قد نجحوا في عصور التفتح الثقافي بدءا من القرن الثاني الهجري في اقامة بناء محكم ومفصل للأحكام القانونية استنادا إلى المصادر الأولى في الكتاب والسنة عن طريق صياغة قواعد الاستدلال المعروفة في أصول الفقه التي شهدت انحيازا تدريجيا للمصالح المتجددة في المجتمع الإسلامي مع الحفاظ على ثوابت الشريعة .

وبالمثل لعب قضاء المستشار الانجليزي بدءا من القرن الثالث عشر دورا بالغ الأهمية في تهذيب قواعد الشريعة العامة الانجليزية Common Law ، واضطلعت محكمته بصاغة قانون جديد مواز يسمى قانون الانصاف law of Equity يلبى حاجات المجتمع التجاري المتغير ويحافظ في نفس الوقت على ثوابت التقاليد القانونية الانجليزية .

لماذا إذن لم تشهد مصر بل والدولة العثمانية ذاتها ابان الفترة المسماة بفترة التحديث عملية موازية لاعادة تحديث النظام القانوني

التقليدي ممثلاً في مبادئ الفقه الإسلامي لتتلاءم مع حاجات المجتمع المتجدد ومع ثقافة العصر التنويرية ٩ .

الواقع أن ثمة محاولات متفرقة قد جرت في هذا المضمار وأظهرتها مجلة الأحكام العدلية التي كانت بمثابة تقنين معاصر لأحكام المذهب الحنفي في المعاملات ، ولكن هذه المحاولات لم يقدر لها أن تستمر وأسلمت الزمام تماماً لاتجاهات التغريب القانوني ، مثلما أسلم المثقفون الزمام لاتجاهات التغريب الثقافي .

والواقع أنه ليست لدينا تفسيرات شاملة جاهزة لظاهرة التغريب الثقافي والقانوني التي شهدتها مصر بل والدولة العثمانية قاطبة في القرن التاسع عشر ، ومع ذلك فإن تفحص طبيعة البرجوازية المصرية في ذلك الوقت يكشف عن أسباب عزوفها عن صياغة ثقافتها الوطنية الداخلية بما في ذلك ثقافتها القانونية الخاصة . لم تكن هذه البرجوازية مبشرة بمشروع وطني بقدر ما كانت مروجة لمشروع عالمي غربي يراد تسويقه في مصر . لقد كانت البرجوازية المصرية برجوازية تابعة للغرب الرأسمالي في نمط العلاقات الإنتاجية ، وبالتالي كانت تبعيتها الثقافية والقانونية هي إحدى المظاهر الفكرية لتبعيتها الاقتصادية . فكما كانت البرجوازية المصرية عاجزة عن تبني مشروعها الرأسمالي الخاص كانت وبنفس القدر أكثر عجزاً عن تبني مشروعها الثقافي والقانوني الخاص .

ولا شك فى أن ظاهرة ازدواجية البناء الثقافى المصرى إلى ثقافة دينية تمثلها المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية ، والثقافة العلمانية وتمثلها مصالح البيروقراطية المصرية والبرجوازية الجديدة وقطاعات واسعة من المثقفين ثقافة غربية ، لاشك أن هذه الازدواجية بما تنطوى عليه من وجود خطابين ثقافيين متباعدين ومتوازيين فى المجتمع الواحد ، لا يمتزج أحدهما بالآخر ، ولا يتفاعل أحدهما مع الآخر ، لاشك أن هذه الازدواجية قد أسهمت اسهاما مباشرا فى تلك الازدواجية القانونية التى ما فتئت تعايشنا طوال التاريخ المصرى الحديث ويعلو ضجيجها على سطح الثقافة المصرية المعاصرة .

ويبدو أننا فى مصر والعالم العربى قد بدأنا نسير على أول الطريق الصحيح ، وأن الحوار أو الصراع بين من يسمون بالعلمانيين ومن يسمون بالاسلاميين ، مع ما له من انعكاسات قانونية قد يوصل فى النهاية إلى تركيبة ثقافية وقانونية جديدة تجمع بين تقاليد الأصالة وبين مستجدات المعاصرة ، وتمسك بأسباب التاريخ والهوية من ناحية ويقدم التجديد والتنوير والعقلانية من ناحية ثانية ، وهو طريق طويل لا نحسب أن قطعه يتسم بالسهولة واليسر ولا نحسب أن فجره سيشرق قريبا . والله أعلم .

فصل الختام

حوارات حول قضايا الواقع

فى هذا الفصل نعرض على القارئ ما يمكن تسميته بالتطبيقات العملية للقضايا النظرية والفكرية التى اثّرت فى فصول هذا المؤلف. فنعيد نشر عدد من الحوارات التى كنا طرفا فيها مع ممثلى الخطاب الإسلامى المعاصر حول قضايا ملحة تمس بالاساس واقعنا الاجتماعى والفكرى. فننحدث عن رؤيتنا للموقف من قضية فوائد البنوك، ورقابة الأزهر على الفكر، وقضية ردة الفكر من خلال تعليقنا على شهادة المرحوم الشيخ الغزالي فى قضية مقتل المرحوم فرج فوده، وتعلقنا على الأحكام التى صدرت فيما يعرف بقضية الدكتور نصر أبوزيد والتى أدين فيها لأول مرة مفكر مسلم بردته لكتابات واجبهادات نشرها. ونترك القارئ لكى يستعيد هذه الحوارات لنصل معا إلى نتيجة مؤداها أن القضايا المطروحة على الساحة الفكرية والمرتبطة بخطاب أهل النقل هى نفس القضايا التى يعايشها المسلمون منذ العصر الأموى .

١ - حاشية على حديث الربا والفائدة (★)

فى أحد أيام شتاء عام ١٩٨٤ كان المدرج الكبير بكلية الحقوق جامعة الزقازيق يموج بألاف من الطلاب من فرق الكلية الاربع، ويزيد عليهم عدد كبير من أساتذة الجامعة وكبار رجال ومثقفى محافظة الشرقية جاؤا جميعا فى يوم عطلت فيه الدراسة خصيصا من أجل الإستماع إلى أحد كبار شيوخ الأزهر المرموقين الذين لهم شهرة واسعة فى طول العالم الاسلامى وعرضه ودراساتهم المتعددة فى فقه السنة النبوية، جاء الرجل ليحدثنا فى الموسم الثقافى للكلية فى موضوع «الاسلام وقضايا العصر»، وبعد الانتهاء من محاضراته التى دارت أفكارها الأساسية حول قدرة الإسلام على استيعاب روح العصر بما فيه من تطور علمى وتقنى وبرز قيم اجتماعية جديدة وظواهر ومشاكل مستحدثة، بعد الانتهاء من المحاضرة كان السؤال الأول من احد طلابنا حول موقف الإسلام من تحديد النسل أو تنظيمه، فإذا بشيخنا الجليل الوقور قد أصابه فجأة حماس من يستنفر للذود عن حمى الدين وحرمته يصيح قائلا فى عبارات بليغة وصوت جهورى اهتزت له أركان القاعة وافئدة السامعين: «إن تحديد النسل أو تنظيمه وأيما كان مسماه حرام فى حرام فى حرام .. اللهم هل بلغت اللهم فاشهد!» وأعادها الرجل

(*) نشرت بمجلة المصور ، العدد ٢٨٦ فى ٢ يوليو ١٩٩٢ .

ثلاثاً، فاهتزت الفاعلة بالتصفيق وارتجت العقول والقلوب بخليط من مشاعر الخشوع والطمأنينة والحيرة والرفض والتمرد.

ثم انصرف الرجل إلى حال سبيله ولم يقطن إلى ما أحدثته كلماته الجساسية من وقع مباشر في نفوس السامعين وسامعي السامعين وسامعيهم ، وقد تبددت معه كالعين المنفوش جميع الجهود الحكومية وغير الحكومية في تنظيم الأسرة، وجميع محاولات إحداث توازن معقول بين معدلات التنمية ومعدلات زيادة السكان، فقد أصبح الأمر كله حراماً في حرام وأصبح الداعون إليه داعين إلى حرام.

تذكرت هذه الواقعة التي لم تبسرح ذاكرتي منذ ذلك الحين، ولن تبارحها كشاهد على اغتراب الفكر الديني في زماننا عن مصالح الناس وحوانع مجتمعهم، تذكرتها وأنا أطلع تصريحاً لفضيلة الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر في لقاء له مع محفل جليل لرجال أجلاء هو نادي القضاة بمدينة الإسكندرية، إذ ورد بجريدة الأخبار بتاريخ ١٩٩٣/٩/٨ ما نصه حرفياً: «وقام شيخ الأزهر بالرد على استفسارات رجال القضاء وأكد أن فوائد البنوك تحت أي مسمى حرام». واعتزنتي الدهشة والحيرة والاحباط بالقدر نفسه الذي اعتزنتي به هذه المشاعر عند الاستماع إلى تصريح شيخ جليل آخر في مدرج الجامعة حول حرمة تنظيم الأسرة ، إذ لو صحت مثل هذه الاجتهادات ولو أذعن

المصريون لمثل تلك التصريحات لكان مؤدى ذلك أن ينطلقوا فى تكاثر نسلهم لاهين حتى يزوروا المقابر، وأن يشيعوا نظامهم الاقتصاى بما فيه من مؤسسات ائتمانية وبنكية إلى مثواه الاخير، ثم يبحثون بعد ذلك، أو لا يبحثون عن طريق يسدون بها أفواه الملايين الجائعة فيعيشون عالة على الكفار الذين يتعاطون فوائد الربا وينظمون نسلهم بقدر معلوم.

وعلى أية حال ويعيدا عن مشاعر الحسرة والانفعال، والألم والخوف على مصير المسلمين من مخاطر تنهددهم باسم الدين، فإن لنا على خطاب فضيلة الإمام الاكبر ملاحظات ننتقل بصاحب الخطاب ومضمون الخطاب ومن بوجه إليهم الخطاب:

أولا: فالخطاب الجازم بحرمة فوائد البنوك أبا كان مسماهها، واعتبارها من قبيل الربا هو خطاب صادر من فضيلة الإمام الاكبر شيخ الجامع الأزهر، ولا نشك إلا أن فضيلته قد دعى للحديث إلى قضاة مصر بناديهم فى الاسكندرية بهذه الصفة، ولهذه المكانة السامية الرفيعة التى لها موقع الإجلال والتقدير فى قلب كل مسلم، ومن هنا يبدو كما لو كان حديثه بنسأن الفوائد وحرمتها تعبيرا عن وجهة نظر الأزهر نفسه كمؤسسة دينية إسلامية كبرى وحنى ولو لم يصرح فضيلة الإمام الاكبر بذلك . ونعلم أن الأزهر الشريف ومجمعه للبحوث

الإسلامية لم يقولوا زأيا قاطعا بحرمة فوائد البنوك، أيا كان مسماها. حرمة قاطعة جازمة على نحو ما ورد بحديث فضيلة الإمام الأكبر. بل نعلم أن هذه القضية من القضايا التي اختلفت معها آراء الفقهاء المحدثين فمنهم من أثر النحریم تمسكا بحرفية النقل فى مواجهة العقل، ومنهم من أثر الإباحة تخصیصا للنقل بالعقل، ومنهم من توقف إثارا للسلامة، فإذا كانت المسألة على هذا النحو من إثارة للجدل وتشعب الرأى حولها فقد كنا نتوقع من إمامنا الأكبر أن يعرض للآراء المخلفة حول الموضوع ثم يدلى برأيه الشخصى كاجتهاد يحتمل الخطأ والصواب ورأى غيره كاجتهاد أيضا يحتمل الصواب والخطأ؛ وأما أن التصريح المنسوب لفضيلته فى الصحف قد سار على نحو مخالف لهذا النهج الذى علمنا إياه الفقهاء الأوائل فقد حق لنا أن نتوقف.

حق لنا أن نتوقف لأن إمام المجتهدين الشيخ محمد عبده قد أفتى فى مطلع هذا القرن بحل الفوائد التى يتقاضاها المسلمون من صندوق البريد وكانت هذه هى الوسيلة الشائعة للائتمان فى زمانه. وبعد ذلك بحوالى عشرين سنة أفتى مفتى سنوريا العالم الجليل الشيخ معروف الدواليبى بإباحة فوائد البنوك، وتبعه عدد من الفقهاء ذوى الرأى الصائب والرصين فى أنحاء عدة فى العالم العربى. فالرأى الذى أدلى

به فضيلة الإمام الأكبر في نادي القضاة بالاسكندرية ليس هو رأى الأزهر، وليس هو الحقيقة الاسلامية الساطعة التي لا تحتل الخلاف، والتي يأنم من يخالفها أو يكفر من ينكرها بل هو رأى لبعض الفقهاء جالفه فقهاء آخرون وكان التنبؤ لذلك لازماً.

ثانياً: أما عن مضمون خطاب الإمام الأكبر بحرمة الفوائد فهو مضمون كما أوضحنا مثير للجدل أدخل في باب المتشابهات منه في باب الثوابت، وثمة مبادئ أرساها الفقه الاسلامى استناداً إلى أدلة شرعية ثابتة كقيلة يجعلنا نتحفظ في الافتاء بحرمة فوائد البنوك حتى ولو ثبتت هذه الحرمة بدليل يقينى، منها مبدأ أن الضرورات تبيح المحظورات، وأن درء المفسد مقدم على جلب المصالح، ومبدأ دفع الضرر الأكبر بالضرر الأصغر، وهى كلها مبادئ شرعت لتحقيق مصالح المسلمين ورفع المشقة عنهم باعتبار أن الدين يسر لا عسر، ورحمة لا مشقة وكان من شأن الاعمال السليم لهذه المبادئ ولغيرها من مبادئ العدل والمصلحة أن نجد مخرجاً نرفع به العنت والاضر عن المسلمين. وقد يسأل سائل: وما هى المفسد التي يدفعها التعامل مع البنوك بفوائدها؟ وأقول: اسألوا الريان والشريف والسعد والبدر وغيرهم، من أصحاب ما سمي بشركات توظيف الأموال هؤلاء الذين نهبوا أموال فقراء مصر دون رحمة أو شفقة بإجازة شرعية من فقهاء

البنوك الذين برروا تبريرا شرعيا معلنا لهذا النهب والنصب التاريخي دون أن يطرف لهم جفن أو يتناذى لهم ضميمير ديني، هذا هو البديل المتاح عملا للبنوك ذات الفوائد والذي اكتبته بناره ملايين المصريين، فأين هو الفساد إذن وأين هو الصلاح؟ وأين تكمن مصالحة العباد التي يحميها الشرع الحنيف؟

ولسنا في مقام مجادلة الامام الاكبر في المضمون الشرعي لفتواه، فللغفوى أهلها وللغفوة رجاله وللدليل الشرعي متخصصون في استنباط أحكامه ليتفقهوا في الدين وينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، وإنما من حقنا شرعا أن نسأل ومن واجبهم شرعا أن يجيبوا :

١ - أنه مثلما أوجب القرآن الكريم الصلاة بقوله : «واقموا الصلاة» حرم الربا بقوله: «وأجل الله البيع وحرم الربا»، إلا أنه ترك تفاصيل فرض الصلاة، وتحديد معنى الربا المحرم للسنة النبوية الشريفة، وقد روى أبو داود عن عبادة بن الصامت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها، والبر بالبر بمد بمد والشعير بالشعير مد بمد والتمر بالتمر مد بمد والملح بالملح بمد بمد فمن زاد أو أزداد فقد أربى.....».

فهل صحيح أن الربا المقصود شرعا هو الزيادة في التعامل الآجل

(النسبئة) فى الأشياء التى وردت فى الحديث وهى الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والملح لا يتعداها إلى غيرها؟

٢- وإذا جاز الفياس فى التحريم على الأشياء التى وردت فى

- الحديث الشريف وهى الأشياء التى كانت محل التعامل بالرأيا فى صدر الاسلام، فهل يجوز أن يمتد القياس إلى وسائط التعامل التى ليسست لها قيمة فى ذاتها كالنقود الورقية النى لم تكن منتشرة فى ذلك الوقت؟

إن النقود ليست بأشياء أو منافع ثابتة المقدار بل هى صكوك تشير إلى إمكان الاستحواذ على قدر متغير من الأشياء والمنافع، وهى فى ذاتها ليست لها قيمة بل قيمتها فى القدرة التى تعطىها لحاملها على بملك الأشياء والمنافع وهى فدرة غير ثابتة بحال، فهل ينطبق عليها ما ينطبق على الشعير والتمر والملح وغيرها؟

وليفترض أن أحدا من الناس اقترض من الآخر مائة جنيه كانت مقومة وقت القرض بإردب من القمح، وعند سداد القرض أصبحت هذه المائة لا تبتاع إلا ثلاثة أرباع من الأردب، أياكون المقترض هو الغابن أم المقرض؟ وهل إذا أصر المقرض على الحصول على وريقات يشتري بها أردبا كاملا مثلما أقرض أياكون مرابيا؟

كل هذه أسئلة تتطلب اجتهادا حقيقيا لا يكتفى بإيثار النقل على العقل الأمر الذى يفقد معه التشريع كل حكمه.

ثم إن البنوك عندما تفترض من أحاد الناس لا تقف موقف ذلك الشخص الضعيف الذي يستدين ليسد رمقه أو يشبع حاجة أساسية من حاجاته، وهو ما نزل فيه قوله تعالى: «يمحق الله الربا ويربى الصدقات» بل إن البنوك نفترض من الأفراد لأسباب أخرى لم تكن قائمة وقت نزول الحكم الشرعى: منها سحب النقود السائلة من السوق لاحتواء آثار التضخم، وهى لهذا لا تضع النقود المقترضة فى خزائن مغلقة ولو فعلت هذا لكانت مدينا سفيها، بل إنها تستثمرها بما يؤدى إلى إنعاش الاقتصاد الوطنى، والبنوك هنا ليست مجرد مدبىن فى عقد قرض بل هى أقرب إلى أن تكون وكلاء عن الدائنين فى الاستثمار. فهل تتركها وحدها تنعم بعائد استثمار أموال المودعين وبحجب هذا العائد عنهم بحجة حرمة الربا الذى لا تقوم له شبهة فى هذا النوع المعقد من المعاملات الغرب تاما عن النظام الاقتصادى فى صدر الإسلام، النظام الذى كان يفوم أساسا على المقايضة!!

إن الاسهانة بالعقل وإيثار النقل هو الذى أدى بفقهائنا فى عصور الانحطاط العثمانى والملوكى إلى السماح بالربا المقتنع، وإباحته رغم ثبوت خروجه عن الشرع فأجازوه، إذا أخذ شكل البيع أو المعاملة السريعة، رغم أنه فى حقيقته ينطوى على عقد قرض بفائدة وهو بالمناسبة ما تلجأ إليه بعض البنوك المسماة بالإسلامية اليوم.

إن تقدمنا الاقتصادي ولصاقتنا بركب حضارة القرن العاشر والعشرين هو أمر جد جليل لا مجال فيه للحيلة والتمسك بالشكليات وإغفال حكمة النصوص ومراد الشارع الحكيم، وعلى مؤسساتنا الدينية ورجال الدين عندنا أن يكونوا عند مستوى التحدى الذى يواجهه مصر وشعبها مثلما كان اسلافهم من أمثال الشيخ محمد عبده، فى مسؤولية بندسأل عنها أمام الله يوم القيامة.

ثالثا: ومما يزيد الأمر خطورة ويجعله أمرا جللا أن خطاب الإمام الأكبر الذى قطع فيه بحرمة فوائد البنوك أيا كان مسماهما، لم يكن فى حشد من العوام الذين قد لا يعنيههم الأمر أو يهمهم، وإنما كان فى قضاة مصر مجتمعين فى ناديهم، وهم الذين يجلسون مجلس القضاء وبين أيديهم نص المادة الثانية من الدستور التى تجعل من الشريعة المصدر الرئيسى للقانون. وبين أيديهم أيضا نص المادتين ٢٢٦ ، ٢٢٧ من القانون المدنى تنظمان الفوائد الاتفاقيه والفوائد القانونية، وبين أيديهم أيضا حكم المحكمة الدستورية الذى تجنّب موضوع المشكلة حين عرض عليه أمر البحث فى مدى مطابقة نظام الفوائد للدستور فتذرع بحجة شكلية لعدم الاجتهاد. وبين أيديهم أخيرا فتوى شيخ الأزهر فى ناديهم بحرمة الفوائد. وهكذا يراد لقضاة مصر أن تتشككت نفوسهم خيرة بين واجب احترام القانون الذى اقساموا عليه وبين واجب طاعة

الدين الذي سيحاسبون عليه في الآخرة، وهو تعارض لا وجود له إلا بفعل اجتهادات بشرية لا تكتسب أي عصمة دينية. لأن التسرع مناطه العقل والعبدل والمصلحة. فهل نضسيف هذه الفتوى ونضعهسا في سياق واحد مع فتوى أخرى كسبانت أمام مجالس القضاء وأهل بها أجد شيوخنا الإجلاء دماء مثقفي مصر، لنتساءل: ماذا يراد بمصر؟

وأما كان ما يراد بها فليس أمامها وأمام رجالها إلا العقل ملاذاً وهادياً ومنيراً. وجيئ يكون العقل فثم شرع الله . أليست هذه كلمات إمام المجددين الشيخ محمد عبده حين قال عن الأصل الثاني من أصول الإسلام: «يقدم العقل على ظاهرة الشرع عند التعارض»... أتفق أهل الأمة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل. إلا ما أبعد اللبلة عن البارحة !!؟

٢. الأزهر ورقابة الفكر

سلطة الأزهر ومؤسسانه فى الرقابة على الانتاج الفكرى مسموعا كان أو مقروءا أو مرثبا، من القضايا التى فرضت نفسها بإلحاح على الساحة الثقافية المصرية فى الأونة الأخيرة. فبصرف النظر عن نصوص القوانين وما هو جائز ومباح وما هو محظور ومحرم بمقتضى هذه النصوص، فقد شهد المثقفون المصريون موظفين من مجمع البحوث الاسلامبة يغيرون على دور النشر وبصادررون عددا من الكتب التى قدروا برؤيتهم الفردية وبغيرتهم على الاسلام انها مخالفة لتعاليم ديننا الحنيف.

ودون المساس بما للأزهر فى عقول وأفتدة مثقفى مصر من مكانة سامية تعطى للأزهر حقا وتفرض عليه واجبا فى الحياة الثقافية المصرية، فإن إطار هذا الحق وحدود هذا الواجب هو مسألة غاية

نشرت بمجلة المصور بالعدد ٣٦٢٦ فى ٨ إبريل ١٩٩٤ .

الحيوية والجوهريّة التي سنطرحها للنقاش في حديثنا الراهن وهو نقاش يجب ألا يكون محكوما قط باعتبارات عاطفية انفعالية ونريد عبارات تحمل من الحماس أكثر مما نحمل من العقل، لأن هذا المنطق الانفعالي هو الذي أدى في واقعنا الثقافي إلى اختلاط الحابل بالنابل والغث بالسمين. وبه اغتصب عمال المطابع في عدد من مؤسسات النشر لانفسهم سلطة ممارسة الرقابة باسم الدين على ما يقومون بطباعته من إنتاج فكري، وبه يعتلى عدد من الصبغة عديمي الثقافة والمعرفة منابر المساجد لتبصير المسلمين في أمور دينهم أو دنياهم، وبه وقف أحد أعضاء مجلس الشعب ملوفا بلوحة رسمها فنان عالمي مهددا وزير الثقافة بالويل والثبور، بل وبه تمت كثير من الممارسات التشريعية والتنفيذية بل والقضائية أحاط بها مناخ محموم من الانصراف عن الدنيا ومباعها إلى الآخرة وتعيمها وهذا ما نهانا عنه ديننا الحق.

فلتعد الأمور إذن إلى نصابها الصحيح ولتقف القضايا على أقدامها لا على رؤوسها، وليأخذ كل صاحب حق حقه بفدر عادل ومعقول ومعلوم، ولنناقش بهذا المنطق السوي قضية الرقابة الدينية ورقابة الأزهر خاصة على الإنتاج الفكري والثقافي في مجتمعنا.

ودعونا نرجع بالمسائل الى اصولها، فالاصل فى الفكر وفى التعبير عن الفكر هو الحرية وعدم مشروعية فرض القيود، وعلى هذا نصت المادة ٤٧ من الدستور بقولها: «حرية الرأى مكفولة.. ولكل انسان حق التعبير عن رأيه ونشره بالقسول او الكتابة او التصوير او غير ذلك من وسائل التعبير فى حدود القانون» وقد استقر فقه حقوق الانسان على أنه وان كان للقانون أن ينظم الحريات المنصوص عليها فى الدستور فإن هذا التنظيم لا يمكن أن يرقى إلى مرتبة التقييد للحريات فمضلا عن مصادرتها، هذا أصل من الأصول الكلية لزم التنويه عنه.

ولو كنا فى مجتمع غير مجتمعنا بكل مشاكله وعوائقه الاجتماعية لما ترددنا فى المناذة بإطلاق حرية الرأى والتعبير دون قيود أو حدود أيا كان مصدرها. ولكن واقعنا يجعل مثل هذه الدعوة دعوة غير مسؤولة اجتماعيا وضارة ثقافيا. فنحن فى مجتمع اقله من الأميين، ونحن فى مجتمع تغيب فيه قيم الحوار والمجادلة الرشيدة، ونحن فى مجتمع يتكون فيه الرأى العام بالانطباع لا بالافتناع، وهى كلها أمور تجعل من الرأى مسؤلية اجتماعية اكثر من كونه حرية شخصية، ولذا كانت الرقابة دواء سرا لابد من تعاطيه بحكم الضرورة، والبديل عن ذلك أن نشرك مجتمعنا نهباً لمرجى الخرافة او الداعين الى القيم الهابطة والجنس

الرخيصى او المرجففين لمعتقادات تمس وحدتنا الوطنية وتماسكنا الاجتماعى او تنال بسوء قدسية معتقداتنا واسس ايماننا الدينى. تلك كلها مناطق محظورة تضع حدودا فاصلة بين حرية الرأى والتعبير وممارسات النهىم الاجتماعى، لذا كانت الرقابة فى مجتمعنا واجبة وجوب الحرص على أسس المجتمع ذاته او ما اصطلح على تسميته بالنظام العام.

ولكن منبروعية الرقابة كنظام استثنائى محكوم بواقفنا الاجتماعى والثقافى شىء، والتوسع فى هذه الرقابة بتوسيع دائرة المحرمات بحيث يصبح الاستثناء هو الأصل والأصل هو الاستثناء شىء آخر، وأنشاء سلطنة دينية مؤسسية تهيم على الفكر شىء ثالث مختلف.

وهذا الشىء الثالث المختلف والمكروه هو ما انتهت اليه فتوى الجمعية العمومية للفتوى والتشريع بمجلس الدولة بتاريخ ١٠/٢/١٩٩٤ وهى الفتوى التى كان لها فور صدورها ردود فعل سلبية واسعة النطاق فى الأوساط الثقافية المصرية، بل والعربية، وقد صيغت نتيجة الفتوى على النحو التالى: «انتهت الجمعية العمومية للفتوى والتشريع إلى أن الأزهر الشريف وعده صاحب الرأى الملزم لوزارة الثقافة فى تقدي الشأن الإسلامى للترخيص أو رفض الترخيضى للمصنفات السمعية السمعية البصرية».

ومع إدراكنا ان هذه الفتوى غير ملزمة وانها مجرد رأى استشارى
ان شاعت وزارة الثقافة أخذت بها وان شاعت طرحتها ولم تأخذ بها،
وانها لا تحمل حجية الأحكام القضائية وليست بحال من الأحوال عنوانا
للحقيقة، مع ادراكنا لكل ذلك فإن مناقشة هذه الفتوى بجوانبها الثلاثة
المحبطة بها أمر ذو أهمية قصوى. وهذه الجوانب الثلاثة تتعلق بالظروف
التي أدت الى صدورها، وبالمنهج المتبع فيها، وبالأثار التي يمكن أن
تترتب عليه.

أما عن الظروف التي صدرت فيها الفتوى فمعروفة للجميع،
وحاصلها أن الارتفاع الملحوظ لصوت تيار الاسلام السياسى بمختلف
فصائله كان من نتيجته أن تحولنا نحن المصريين فى نظر البعض منا
الى أمة مسنكوك فى دينها ومنتهمه بالزيغ عن عقيدتها، ونستأهل بالتالى
أن نكون محلا لفرض الوصاية والقوامة علينا فى شئون الدين. وعلى
حين ادعى بعض ممثلى التيار الاسلامى الوصاية علينا فى شئون ديننا
يكفرون من يشاعون ويخرجون من رحمة الله من يشاعون، تقدمت
المؤسسة الدينية الرسمية فى الأونة الأخيرة ممثلة فى الأزهر لتعلن
أحقيتها فى فرض هذه الوصاية والقوامة بحكم شرعيتها اولا وبحكم
رسوخها ونفوذها فى الدين ثانبا .

إنه مناخ ثقافى انقسم فيه البشر فى مجتمعنا الى قُصَرٍ وأوصياء بالنظر الى شئون الدين والعقيدة. وفى هذا المناخ تقدم الأزهر إلى مجلس الدولة طالبا الرأى القانونى فى أن يتحول نفوذ الدينى من نفوذ معنوى وأدى يقتصر فيه دور علمائه على أن يتفقهوا فى الدين وينذروا قومهم اذا رجعوا إليهم الى نفوذ مادى قانونى يملك حق الرجز والردع والمصادرة ليتحول من مذكر الى مسيطر ويتحول رجاله من دعاة الى قضاة، وهذا ما كان لهم بحكم الفتوى الشهيرة.

هذا عن المناخ الذى فيه صدرت الفتوى اما عن منهجها فيمكن اجماله كالتالى:

لما كان هدف ممارسة وزارة الثقافة للرقابة على المصنفات الفنية هو حماية النظام والآداب العامة، وكانت هذه الحماية للنظام العام هى الهدف الذى من أجله يتم الترخيص بعرض المصنف او برفق منحه هذا الترخيص ، (تلك هى المقدمة الكبرى) ، ولما كان الإسلام هو عنصر ملازم وركن ركبين من أركان النظام العام فى مصر، وكان الأزهر حسب قانونه صاحب الرأى فى كل ما يخص الشأن الإسلامى (تلك هى المقدمة الصغرى) كان رأى الأزهر ملزما لوزارة الثقافة عند قيامها بمنح أو منع الترخيص بعرض المصنفات التى تتناول قضايا الإسلام أو تتعارض معها (وهذه هى النتيجة).

منهج واضح وبسيط هو قسياس منطقي من الدرجة الأولى، استخدمت فيه وسائل التحليل اللغوي للوصول عن طريق الاستدلال القانوني الى نتيجة اجتماعية نجسبها من أخطر النتائج التي شهدتها مجتمعنا في تاريخه الحديث وهو تحويل الأزهر من مؤسسة علم وفكر ويحث ورأى الى مؤسسة قرار والزام فيما يخص شئون الثقافة والمثقفين.

ولنا على هذا المنهج الملاحظات التالية :

١ - إن المطابقة بين مفهوم النظام العام كأحد المفاهيم القانونية الكبرى التي تقوم عليها دعائم النظم القانونية وبين مبادئ الاسلام مسألة فيها نظر ونحتاج الى ضبط وتدقيق، لأن مجتمعنا وأن كان دين الدولة الرسمي فيه هو الإسلام إلا انه مجتمع يقوم من الناحية الفعلية على تعدد الديانات ويكفل دستوره حرية الدين والعقيدة. والمطابقة بين مفهوم النظام العام وبين مبادئ الدين من شأنه ان يخرج غير المسلمين من اطار الجماعة السياسية لأن هذه الجماعة يستقوم على أساس من وحدة الدين لا وحدة الوطن حقيقة أن الإسلام بمبادئه ومقاصده وأحكامه الكلية الكبرى يمثل أحد مكونات النظام العام ولكنه لا يستغرق كل هذه المكونات .

ولا نفلن أن المشرع عندما نص في مواقع منفردة من قوانيننا على مفهوم النظام العام كان يهدف إلى أن يكون المحتوى القانوني للنظام العام تابعاً ومستمداً فقط من المحتوى الديني لمبادئ الدين الإسلامي.

والدليل على ذلك ان المادة الاولى من القانون المدنى جعلت من الشريعة الإسلامية مصدرا للقانون يأتى بعد التشريع والعرف، ثم جعلت من النظام العام مصدرا رابعا للقانون يأتى بعد الشريعة الإسلامية، ولو كان المشراع يقصد المطابقة بين النظام العام والشريعة الإسلامية لما احتاج الى النص على كليهما كمصدر للقانون ولاكتفى بالنص على أحدهما فقط.

بل والأرجح أن واضعي القانون المدنى كانوا يرمون الى جعل مفهوم مبادئ الشريعة الإسلامية تابعا لمفهوم النظام العام باعتباره مجموعة المبادئ السياسية والاجتماعية والاقتصادية الكبرى التى يفوم عليها كيان الجماعة. وهذا واضح من الأعمال التحضيرية للقانون المدنى تعليقا على مادته الأولى، وواضح أيضا من تعليقات الفقهاء والشراح على هذه المادة ومن التأكيد على أنه يقصد بمبادئ الشريعة الإسلامية كمصدر للقانون تلك المبادئ الكلية الأكثر ملاءمة مع الأبنس الاجتماعية والثقافية للمجتمع المصرى فى مراحل تطوره - أي أنه لما كانت تفصيلات مبادئ الشريعة الإسلامية متعددة وحلولها متباينة فإن المرجعية لما نأخذ به وما نطرحه منها هى مرجعية صالح المجتمع وثقافته والعكس الذى حاولت فتوى مجلس الدولة اثباته ليس صحيحا.

٢٠ - إن اعطاء الأزهر وحده، سلطة الافتاء الرسمى فى مفهوم النظام العام اذا تعلق هذا المفهوم بشأن إسلامى على حد تعبير الفتوى أو حق الافتاء الرسمى فى الشأن الإسلامى ذاته، من شأنه أن يحدث اثارا قانونية بالغة الخطورة اذا أخذ بهذا المنطق الى نهاية مطافه.

وعلى سبيل المثال، لما كانت المادة الثانية من الدستور تنص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، ولما كان الأزهر وفقا لما ذهبت اليه الفتوى هو صاحب الرأي الوحيد الملزم فى الشأن الإسلامى وجب دستوريا. أن يؤخذ رأى الأزهر فى جميع تشريعاتنا قبل اقرارها وان تلتزم سلطة التشريع بهذا الرأى وإلا اصبح تشريعها غير دستورى. وهكذا بتحول الأزهر بحكم فتوى مجلس الدولة من معهد دينى عريق ومؤسسة جليلية لحفظ الشريعة، الى مهيمن على سلطة التشريع فى الدولة. بل إنه جريا وراء هذا المنطق قد يتحول الأزهر ايضا الى مهيمن على سلطة القضاء، لأن فكرة النظام العام التى استندت اليها الفتوى لتبرير سلطة الأزهر تتغلغل فى كثير من ثنايا نظامنا القانونى، فالنظام العام هو مصدر للقانون عند سكوت مصادر القانون الأخرى وعلى الفاضى أن يطبق احكامه اى عليه وفقا لمقتضى الفتوى أن يلجأ الى الأزهر يطلب الرأى الملزم منه فيما عساه ان يكون مفهوم النظام العام.

وإذ يجل الأزهر وفقا لهذه الفتوى محل سلطة التشريع وأيضا محل سلطة القضاء، يتحقق ما نختص منه جميع الوطنيين الحريصين على مستقبل مصر ومستقبل الديمقراطية بها حتى بعض أنصار التيار الإسلامى أنفسهم من تحول مصر بسلطة التشريع والتنفيذ والقضاء فيها الى دولة دينية اى تتحكم فى صناعة قرارها مؤسسة دينية لا معقب على حكمها، وهو الأمر الذى لم تعرفه مصر أو اى دولة اسلامية اخرى طوال تاريخها إلا إبان الحقبة العثمانية.

٣ - وطبيعة الرقابة الدينية الملزمة التى تريد الفسوى ان تعقدها للأزهر لابد أن تؤدى الى مجتمع يغلق نوافذ الثقافة والفكر والابداع حيث ينصرف الجميع الى هم واحد، ان يعملوا لأخرتهم كأنهم يموتون غدا، لأن طبيعة الرقابة الدينية تقوم على ركزتين.

الأولى: الأخذ بالأحسوط فى الحل والحرمة، والثانية الاستنصاء على المعارضة والزجر عن النفاش والنقد. فاللال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات، وهذه المتشابهات فى نفاقنا المعاصرة كثيرة لبس أهونها الرسم والتصوير والنحت والموسيقى والغناء وكثير من الفنون الأخرى التى اختلفت الآراء وتباينت فى حلها وحرمتها، وإذا كان للمبدعين فى ظل القانون النافذ أن يتظلموا من قرارات الرقابة فكيف لهم أن يتظلموا من تلك القرارات التى قال فيها الأزهر رأيه

الملزم، وهل يحمل النظم في هذه الحالة معنى العصيان الديني والهرطقة؟

٤ - وفي هذا المقام فإنني أذكر بممارسات المؤسسة الدينية الملزمة في الواقع المعاصر وفي التاريخ القريب. ففي الواقع المعاصر المجاور لنا صدرت فتاوى ملزمة بحرمة القول بكروية الأرض، وبحرمة الدعوة الى حقوق الانسان ، وبحرمة قيادة النساء للسيارات، ونحن نعتبر مثل هذه الفتاوى اجتهادات بشرية خاطئة لا تعبر عن حقيقة الدين وانما تتمرغ في اعتاب السياسة، وتبدأ مناساة الثقافة والعقل في المجتمع عندما يجبر المثقفون على القبول بالزامية مثل هذه الفتاوى وغيرها لا بحكم معقوليتها او عدم معقوليتها وانما بحكم الخضوع للرأى الملزم للجهة صاحبة الرأى.

وفي التاريخ القريب نعلم ويعلم جميع الدارسين للتاريخ العثماني أن المؤسسة الدينية في الدولة العثمانية كانت ذات رأى ملزم في أمور السياسة والتشريع.. ورغم صدور المئات من الفتاوى التي التزمت جادة الحق والشرع فإنه في فترات الظلم والتدهور وخراب الذمم صدرت عديد من الفتاوى تكفي الواحدة منها لانهايار مجتمع بأكمله، فقد اضدر شيخ الاسلام العثماني فتوى بعزل السلطان سليم الثالث لأخذه بالأساليب الغربية في تنظيم الجيش. وكان نص الفتوى كما يلي: «كل

سلطان يدخل أنظمة الفرنجة وعواشدهم ويجبر الرعية على اتباعها لا يكون صالحا « للملكة » ومن قبل افتى العلماء للمسلطان محمد الفاتح بمشروعية اصداره قانونا يقتل الأمراء حتى لا ينافسوا على العرش فتعم الفتنة وغير ذلك الكثير .

أعرفه ان مجلس الدولة لم يذهب في فتواه الى جعل الأزهر قيما على أمور الدولة والسياسة والتشريع في مصر، ولكنها لبنة أولى وضعتها فتوى المجلس ومن شأن البناء عليها إهدار الدولة المصرية الحديثة التي تزعم فتوى المجلس انها تستلهم روحها .

٥ - إن قوانين الأزهر المتعاقبة بدءا من القانون الصادر في أول يوليو عام ١٨٩٦ حتى القانون رقم ١٠ لعام ١٩١١ ثم تعديل عام ١٩٢١ وما تبع ذلك من تعديلات وقوانين لاحقة أخرها القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١ لم يرد بها حكم واحد يجعل للأزهر وصاية على باقي أجهزة الدولة فيما سمته فتوى مجلس الدولة بالشأن الاسلامي. بل كانت الوظيفة الدينية التعليمية هي الوظيفة الوحيدة التي عنيت القواشير المتعاقبة بها. « فالجامع الأزهر هو المعهد العلمي الاسلامي الأكبر » أو « الهيئة العلمية الاسلامية الكبرى » التي تقوم على حفظ التراث وتجليته ودراسته ونشره وتعمل على اظهار حقيقة الاسلام وأثره في تقدم البشر ورفى الحضارة وتقدم الأمم » فهل في هذا النص ما يفيد خلق الأزهر في فرض سلطانه على الثقافة بدعوى الزامية الرأي!!

ويعرف المشتغلون بالقانون وفلسفته، التقييم الاجتماعي لمنهج تحليل اللغة القانونية وصولاً إلى تحقيق أهداف اجتماعية مختلف عليها، ويلجأ مجلس الدولة إلى المنهج نفسه في فتواه الراهنة عندما يستخلص أن إثارة الأثر «بالرأي» في الشئون الدينية باستخدام الف ولام التعريف بكلمة الرأي يعني جرمان غيره من حق ابداء الرأي في ذات الشئون لأن خبر الجملة مقصور على مبتدئها، أي أن الرأي مقصور على الأثر وحده، وهكذا يراد لقواعد لغتنا العربية أن توصلنا إلى نتائج مخالفة للدستور ومخالفة للمواثيق الدولية لحقوق الإنسان بل ومخالفة لصريح نص القرآن الكريم وهو القائل لرسوله الكريم الذي لا ينطق عن الهوى: «فذكر إنما أنت مذكر . لست عليهم بمسيطر . إلا من تولى وكفر . فيعذبه الله العذاب الأكبر . إن إلينا إيابهم . ثم إن علينا حسابهم»
صدق الله العظيم

٣ - رد على فتوى
الشيخ الغزالي فى قضية
اغتيال الدكتور فرج فوده
السيف أصدق أنباء
من الكتب !! ★

نعلم أن تقاليد اجلال القضاء المصرى وإحاطة اعماله بالاحترام
والقدسية الواجبة قد استقرت على عدم التطرق لمناقشة علنية لاجراءات
قضائية فى دعوى منظورة، بحسب لوقت بصدر فيه حكم هو عنوان
الحقيقة ، نعلم ذلك ونصر على الامتثال لهذه التقاليد .
ونعلم أيضا أن الأمر أكبر من مجرد التقاليد المستقرة بل ثمة نجس
عقابى يجرم نشر أمور من شأنها التأثير على القضاء أو رجال التحقيق
أو الشهود ، وهو نص يجد جكمته فى ضرورة إجناطة الإجراءات

* نشرت بالمصور ، العدد ٣٥٨٦ فى ٢ يوليو ١٩٩٣ .

القضائية بسياج من الحرمة ، بما ينأى بها عن عوامل التأثير أو شبهة التدخل أو مظان التأثير على الأدلة والنيل من جديتها وموضوعيتها ، حتى يكون طريق الوصول إلى الحقيقة القضائية معبدا لا تعتوره عقبات أو عراقيل .

نعلم هذا كله ونصبر عليه ونتمثل لحكمه ، لكننا في الوقت نفسه لا نستطيع أن نقف صامتين ملجمة ألسنتنا مجمدة أقلامنا عن شهادة الحق أو التساؤل عن الحق ازاء الأقوال التي أدلى بها عاملنا الجليل فضيلة الأستاذ الشيخ محمد الغزالي أمام محكمة أمن الدولة العليا في قضية محاكمة المتهمين بارتكاب جريمة قتل المرجوم فرج فوده يوم الثلاثاء ١٩٩٣/٦/٢٢ .

لا نستطيع أن نقف مكتوفي الأيدي ملجئى الألسن تجاه هذه (الشهادة) تحول بيننا وبين ابداء الرأي مظنة التأثير في عمل القضاء ، وذلك للأسباب التالية :

أولا : أن ما أدلى به فضيلة الشيخ الغزالي في مجلس القضاء وإن اكتسب وصف الشهادة شكلا إلا أنه يفتقر إلى مقومات الشهادة من حيث مضمونه ، فالشهادة هي إخبار الشاهد بما يعرفه عن وقائع الدعوى ، والذي يميز الشاهد أنه يشهد على وقائع ، وأن تكون هذه الوقائع معروفة له شخصيا بأن يكون قد رآها بعينه أو سمعها بأذنيه ، ويدعى الشاهد إلى مجلس القضاء ليقول ما رآه أو سمعه من وقائع الدعوى ، ولم يشهد شيخنا الجليل علي أي من وقائع الدعوى بشئ، بل

كانت إجابته الصادقة عن أول سؤال وجهته له المحكمة عن معلوماته عن الحادث ، بأنه لا توجد لديه أى معلومات ، وأنه قد حضر إلى المحكمة بناء على طلب الدفاع ، ويعد أن أعلن الشيخ مسراحة أنه ليس الشاهد على الواقعة نفياً أو إثباتاً ، انطلق الدفاع فى طرح أسئلته ولم يتردد الشيخ فى الاجابة عنها ، وهى أسئلة واجابات خارج حدود اركان الجريمة ولا تتعلق بركنهما المادى وإنما بالرأى فى حكم من يرفض تطبيق الشريعة الإسلامية وعقوبته فى الشريعة ومن يملك توقيع هذه العقوبة .

ثانياً : فما أدلى به فضيلة الشيخ الغزالي أمام هيئة المحكمة ليس من قبيل الشهادة المتعلقة بوقائع الدعوى وإنما هو من قبيل الرأى فى فكر المجنى عليه الذى دفع حياياته ثمنه له ، وحتى مع خروج أقوال الشيخ عن حدود الإخبار بالواقع إلى حدود الافتاء بالرأى ، فما كان لنا أن نناقش هذا الرأى ولا أن نعلق عليه لو ظل حبيس مخاضر الجلسات يتداول فى حدود أوراق الدعوى كدليل من أدلتها ينهض بما يستطيع أن ينهض به من أمور الاثبات .

إلا أن أقوال الشيخ الجليل أمام القضاء قد خرجت عن هذه الحدود وتم نشرها موجزة أو مفصلة فى كل الصحف القومية بلا استثناء، بل وتم نشر نصها كاملاً فى صحيفة الشعب الناطقة باسم التيار الإسلامى فى مضر، تحت عناوين صارخة تؤكد ما انتهى إليه رأى الشيخ

باعتباره حقائق دامغة ومطلقة على الأمة أن تعيها ، وعلى الشباب أن يتعلموها ، وعلى منقفي مصر أن يقيموا أمورهم وأفكارهم على أساس من دلالاتها المباشرة والصريحة والواضحة والتي لا لبس فيها ولا غموض ؛ وهي أن الرفض لتطبيق التسريفة مرتد ، وأن عقوبته القتل بعد الاستتابة، وأن الأصل أن الدولة هي التي توقع هذه العقوبة، وأنه إن تقاعست الدولة وأقدم على قتل المرتد فرد من أحاد الناس فهو مجرد مفتنت على السلطة ، وأن هذا المفتنت لا عقوبة له في الإسلام .

نحن إذن لسنا في معرض مناقشة شهادة أدلى بها أمام القضاء يحظر تناولها بالرأى والتحليل ، وإنما امام رأى فقهى صادر من عالم جليل له مكانته البارزة على ساحة الفكر والعمل الإسلامى المعاصر ، رأى نشر على أوسع نطاق فى الصحافة يتعلق بقضية من أهم قضايا الحوار بين الإسلاميين وفرقائهم ، وهى قضية الحق فى الاختلاف وحرية الرأى والعقيدة وموقف الإسلام فكرا وتطبيقا من كل ذلك ، وهو رأى لا بد أن له أثاره الفكرية الواسعة والمتداعية التى ستمتد إلى ما هو أبعد من جلسات المحاكمة وإجراءاتها لتشمل كل ساحة الواقعين الاجتماعى والثقافى المصرين الراهنين .

هكذا وفى كلمات حاسمة قاطعة وأمام مجلس القضاء وضع شيخنا
النقاط فوق الحروف وقال قولته الفصل فى مسائل شغلت متقفى مجبر
ريجا من الدهر حول التيار الإسلامى : هل يجب التمييز بين معتدليه
ومتطرفيه لوجود فروق جوهرية فى أطروحاتهم الفكرية ومنهجهم
السياسى، أم أنهم فريق واحد موزع الأدوار ذو قسماى فكرية واحدة
هى نفى الآخرين والسعى إلى انهاء وجودهم المادى قبل الفكرى ، وحول
الحوار مع التيار الإسلامى فى موضوع تطبيق الشريعة الإسلامية
وشروط هذا التطبيق، والقضايا النظرية والعملية المحيطة به فى مجتمع
على مشارف القرن الواحد والعشرين ، فكيف يستقيم الحوار، بل وكيف
يبدأ أصلا وتهمة الخروج على الملة ومفارقة الجماعة تخيم بأجنحتها
السوداء فوق المتحاورين، تتهددهم بإعلان الردة واهدار الدم ودعوة أى
عابر سبيل لكى يطبح بسيفه بأعناق من جرق على النساء وإعمال
العقل.

ولا أريد أن أطيل أكثر من ذلك فعبارات الشيخ كانت قاطعة
وموجزة وهى لا تتطلب ردا أو حوارا بقدر ما تتطلب فهما وتدبرا
وتحسسا للرفاب فوق الأعناق .

ومما يزيد الأمر خطورة ويجعله - حقيقة - أمرا جلا أن شيخنا هو
شيخ عمود الإسلاميين المعتدلين العقلانيين فى مصر، تعلمنا وتعلم جيلنا

على يديه أن الإسلام دين عمران وحضارة وعقل بجانب كونه دين عقيدة وعبادة ، ومازالت تعاليمه عن مصادر الحكم في الفقه الإسلامي وعن العقلانية في فهم السُنَّة وعن المصلحة والعدل والعقل كركيزة من ركائز التشريع ، وعن مكانة المرأة في الإسلام ، ومكانة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ما زالت هذه التعاليم هي بؤرة الأمل ومبعث الطمأنينة في أي مشروع إسلامي مستقبلي .

ومع كل ذلك فقد أفتى الشيخ في مجلس القضاء بأن ما تعلمناه عن التمييز بين العبادات والمعاملات في الإسلام هو علم قناصر، لأن الإسلام كله عبادة؛ عبادة شخصية كالصلاة والصوم، وعبادة جنائنية كالقصاص، وعبادة دولية كالجهاد، ومؤدى هذا الرأي أنه لما كان لا مكان للعقل في تفهم العبادات بل هو التسليم والامتثال، فلا مكان للعقل أيضا في نفهم المعاملات بل هو التسليم والامتثال.

ولكن إذا كان التسليم والامتثال في مسائل العبادات امرا لا تقوم العبادة إلا به لأنها تحمل معنى الخضوع لله الواجد القهار، فإن التسليم والامتثال في مسائل المعاملات يؤدي في المحصلة الأخيرة إلى إهدار العقل الإنساني على خلاف ما أمزنا الله به، لأن جل أحكام المعاملات في الفقه الإسلامي هي نتاج جهد عقلي إنساني بحث صاغه الفقهاء الأوائل بمراعاة ظروف مجتمعاتهم وواقع زمانهم ولأن حاجات

الناس ومصالحهم في القرن الثاني الهجري تختلف اختلافا بيّنا عن حاجات الناس ومصالحهم في القرن الخامس عشر الهجري، ولأن اهدار العقل الاسلامي هو أس البلاء في تخلف المسلمين وتدهور حالهم بين الأمم اليوم.

إن شيخنا قد علمنا في صدر الصبا والشباب عندما كنا نجلس امامه مجلس العلم ، أن آيات المعاملات في القرآن قليلة وأغلبها مجمل، وأن هذا من رحمة الله بعباده حتى يعملوا عقولهم في امور دنياهم بما لا يتنافى مع مقاصد الشرع، فإذا سكت النص، وهو لا محالة ساكت، لأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية(الشهر ستاني) هنا يتدخل العقل لشغل المساحة الواسعة التي تركها له النص، ويدهي أن عقل الأولين غير عقل الآخرين، عقل المحدثين غير عقل الأقدمين، ويصبح القول إن رفض الراضين من المحدثين تطبيق ما رأته عقول الأقدمين مضمونا للشريعة ردة وكفر يصبح هذا القول وصاية بحد السيف من الأجداد على الأحفاد، وغلقا محكما لباب الاجتهاد، وانذارا بالقتل لكل من يتجاسر أو يجرؤ على اعمال عقله، فهل هذا حقيقة ما قصده الشيخ في شهادته امام القضاء؟

وقد يرد علينا بالقول بأن رفض تطبيق الشريعة الذي هو الكفر والردة ليس هو مجرد الخلاف حول استنباط الحكم الشرعي من دليله،

حتى ولو أدى هذا الخلاف إلى تباين الحلول الفقهية للمسألة الواحدة ،
قد يرد علينا بالقول بأن الشريعة تتسع للخلاف من داخلها حول
استنباط أحكامها ، في حين أنها لا تسمح للخلاف معها من خارجها
برفض مجمل هذه الأحكام ، وهذا القول قول نظري بحث يفقد معناه
عند أول اخنبار عملي ، إذ من الذي يحدد ما إذا كان الخلاف داخل
اطار الشريعة أو خارج هذا الاطار ما دام الأمر كله بجرى في غيبة
النص وفي اطار الجهد الخلاق للعقل الإنساني . وقد يقال ان
الخلاف داخل الشريعة المسموح به يكون باتباع وسائل الاستدلال
في الفقه الإسلامي المعروفة بعلم أصول الفقه، ومع ذلك يبقى
التساؤل حول مشروعية التجديد في هذا العلم ذاته وما إذا كان
هذا التجديد داخلا في اطار الشريعة أم خارجا عنها يعاقب مقتطفه
بالقتل ..

ألا يرى معي القارئ اذن أن الأمر أكثر تعقيدا من مجرد قبول أو
رفض تطبيق الشريعة ، لأن مفهوم الشريعة ذاته : ما هو ثابت فيه
وما هو متغير ، ما هو ثابت بالنقل وما هو متروك للعقل ، كلها أمور
نتطلب حوارا حقيقيا وهو حوار لا طائل منه بل ولا أمل فيه في ظل
التهديد بقتل واهدار دم المخالفين في الرأي تحت زعم رفضهم لتطبيق
الشريعة .

لقد ساق الشيخ في شهادته الركائز النظرية لمفهوم الحاكمية وذلك بقوله « إن الإسلام دين للفرد والمجتمع والدولة وأنه ما ترك شيئاً إلا وتحدث فيه ما دام هذا الشئ يتصل بنظام الحياة وسنئون الناس» . وما دام الإسلام قد تناول كل أمور حياة المسلم على هذا النحو فإن من يجاهر برفض أحكامه كافر ومن يستبدل به شريعة وضعية كافر أيضاً وليس بمؤمن .

فإذا كان المقصود بالإسلام - الذى نظم كل أمور حياتنا تنظيمياً يكفر من يرفضه - القرآن والسنة ، فإن الحديث الشريف يخبرنا بغير ذلك عندما أقر الرسول - صلى الله عليه وسلم - معاذ بن جبل على أن يحكم برأيه إذا لم يجد حكماً فى الكتاب أو السنة .

وإذا كان المقصود بالإسلام - الذى نظم كل أمور حياتنا تنظيمياً يكفر من يرفضه - ابداعات العقل الإنسانى لفقهاء المسلمين فلا نقول فى هذا إلا ما قاله الأوائل من اختلاف الرأى والاجتهاد باختلاف العصر والزمان والمكان والعرف .

نم ان اصطناع المواجهة بين الشريعة الإسلامية والنظام الفانونى الوضعى باعتبار أن الأول هو ما أمر به الله ، والثانى هو من صنع الناس ، وإن إرادة الله لا تحدها إرادة البشر، ان اصطناع هذه

المواجهة الصادة التي هي أساس كل فكر تكفيرى هو اصطناع ينافى العلم والواقع والتاريخ ، فليست الشريعة كلها احكاما الهية تكتسب بهذه الصفة قداسة وعصمة مطلقة، إذ أن الكم الغالب من أحكامها هو نتاج فقهاء المسلمين ما بين القرنين الثانى والرابع الهجريين، وليس القانون الوضعى كله مخالفا للشريعة الإسلامية إذ أنه فيما عدا بعض الأحكام التى تعد على أصابع اليدين يبقى نظامنا القانونى الوضعى موافقا لاحكام الشريعة غير متعارض معها، فلماذا إذن إلهاب مشاعر الشسباب؟ ولماذا وضع اليد على الزناد؟ ولماذا اهدار دم المخالفين فى الرأى فى وقت نقول فيه امام العالم ان شريعتنا هي الميثاق الأول لحقوق الإنسان^{١٥}.

بل ان اطلاق القول دون تحفظ أو تدقيق بتكفير كل من يرفض تطبيق الحكم الشرعى يجعل من ممارسات العديد من خلفاء المسلمين وامرائهم ممارسات تستخصص على الفهم ، وقد يقال انه لا يصح الاستشهاد بمنع عمر بن الخطاب رضى الله عنه لسهم المؤلفة قلوبهم ، أو بإيقافه حد القطع فى عام الرمادة، أو بعدم اعطاء الجند الفاتحين نصيبهم من الأرض المفتوحة ، لأن هذا ليس رفضا للحكم الشرعى بل إغمالا له لأن شروطه لم تتوافر ، ولكن هذه الشروط التى لم تتوافر ليست من قبيل الشروط الفردية بل هي شروط اجتماعية تاريخية عامة ،

فقد انتهى الظرف التاريخي الذي كان فيه الإسلام ضعيفا بسعى إلى تأليف القلوب ، كما انتفى الشرط التاريخي بتحقيق الوفرة الاقتصادية في مجتمع المسلمين حتى تقطع اليد، فهل يحق لنا مع ذلك أن نقول انه بجانب الشروط الفردية لتطبيق الحكم الشرعي ، ثمة شروط اجتماعية حاصلها توفر الظروف الاجتماعية التي وضع الحكم لتنظيمها، أم أن هذا القول يعد من قبيل الكفر البواح الذي يقتل صاحبه؟

كما ان اطلاق القول دون تحفظ او تدقيق بكفر من يرفضون تطبيق حكم من احكام الشريعة يضعنا في موقف الحيرة من اقوال رواد اجلاء لحركة التجديد الاسلامي من أمثال الامام الشيخ محمد عبده الذي ذهب في كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية» إلى أنه إذا تعارض النص مع العقل واستحال التوفيق بينهما خصص النص بالعقل .

إن الواقع التاريخي الذي يرصده كل الباحثين الثقات في تاريخ القانون والنظام في المجتمعات الإسلامية، أي في النظم القانونية التي كانت تطبق فعلا على واقع المجتمعات الإسلامية، هي ظاهرة الازدواجية التي كانت تنمو باطراد في النظام القانوني بحيث انقسم إلى نظام الشريعة الذي يطبقه قضاة الشرع ونظام السياسة الذي يطبقه الولاة والأمراء ، ويحدثنا المقرئ عن استشارة قضاء السياسة على حساب

قضاء الشرع، كما انفرد الماوردي في «أحكامه السلطانية» بابا لولاية الأمراء تمييزا لها عن ولاية القضاة، وكان هذا التطور يتم عن طريق التوسع التدريجي الذي استغرق مئات السنين لقضاء السياسة على حساب قضاء الشرع، وهي ظاهرة لازمت التاريخ الاجتماعى الإسلامى بأكمله، ولم يقل أحد بكفر حكام السياسة أو بردتهم أو بوجوب قتلهم، لأن حقائق المجتمع وقوانين تطوره هى التى تفرض نفسها فى النهاية أيا كان ارهاب الفكر.

وأيا كان الرأى فى الخلاف حول معنى اصطلاح تطبيق الشريعة، فاحتمال الخطأ فيما نقول وارد ولن نتردد فى الاقرار بهذا الخطأ والعدول عنه عند ثبوته واحتمال الصواب فيه أيضا وارد نثرى به الفكر والحوار ونثاب عليه بإذن الله.

وإنما ما لا نقر به ولا نوافق عليه حرصا منا على مستقبل هذا الوطن وعلى الوجودين الاجتماعى والحضارى ذاتهما، أن يفهم من حديث شيخنا النرخيص لكل فتى غر يملك من القوة والحماس بقدر ما يفتقد من العقل والعلم والرشد أن يحمل السلاح ويتقدم مستندا إلى فتوى الشيخ ليقتل من يظن أنه رافض لتطبيق الشريعة ممن يجرؤ على مجرد التساؤل أو الحوار، أليست هذه هى القارعة، وأليس هذا هو

مجتمع الغاب بعينه، مجتمع يتصدره الجهلاء وان اخلصوا ويزوى فيه خوفا ورعبا العقلاء وان اخطأوا وتمجى فيه الحدود بين الرفض، والتحفظ، والتساؤل ، والنقد ، والردة ، والكفر، إذا لا يطلب منها إلا التسليم.

أى حدود اذن تلك التى تفصل بين الاعتدال والتطرف لدى مفكرى التياز الإسلامى ، ألم يصبح الشعار المعلن من الجميع اليوم أن السيف أصدق أنباء من الكتب .

ومع ذلك تبقى كلمتان اختم بهما هذا الحديث .

أولاهما : أن الشيخ الجليل قد قال ما قال وما نشرته الصحف ، وكان واجبا أن نحاوره حوار العقل وطلبا للحق، ويبقى للرجل قدره لما لكتاباته من دور فى اشاعة الاستتارة فى العقل الإسلامى الحديث .

ثانيتهما : أن البعض قد يعتبر، بل ان الشيخ نفسه قد يعتبر ، حوارى هذا خروجا على الملة وردة لها جزاؤها ، إلا أن هذه الآراء ما كان لها أن تمنع كلمة الحق أن تقال أو أن تطفأ جذوة الفكر والتساؤل فى عقول منقضى مصر وهذا ما لن يكون لأننا مثلما نتمسك بعقيدتنا وديننا نتمسك بعقولنا وحضارتنا والله غالب على أمره .

٤ - قراءة فى حيثيات التكفير ★

●● القراءة التى نحن مقبلون عليها فى هذا المقال، ليست مجرد قراءة قانونية، تبين وتناقش الأساس القانونى الذى استند اليه الحكم الصادر بإثبات ردة الدكتور نصر حامد أبو زيد وتفريقه من زوجته، بل هى فى المقام الأول قراءة ثقافية اجتماعية تناقش الدلالات الثقافية له، والآثار الاجتماعية المترتبة عليه، وبداية فإننا نثبت عدداً من الملاحظات الحاكمة لقراءتنا لهذا الحكم القضائى وهى على الوجه التالى :

● أولاً : إننا وإن كنتم نعلم ونعلم أن الحكم القضائى هو عنوان الحقيقة إلا أن ذلك مرهون بأن يكون الحكم قد توافرت له بداءة مقومات الصحة الشكلية للأحكام القضائية بأن يكون قد صدر فى خصومة منعقدة قانوناً فى مسألة عقد القانون ولاية للقضاء بنظرها الى غير ذلك من الشروط التى يعرفها رجال القانون دون غيرهم، فإذا افتقد الحكم

★ نشرت بالمصور ، العدد ٣٦٩٠ فى ٣٠ يونيو ١٩٩٥ تعقيباً على حكم محكمة استئناف القاهرة بتفريق الدكتور «نصر أبو زيد» من زوجته لثبوت رده عن الإسلام .

أحد شروط المنحة الشكلية هذه بأن صدر في غير خصومة معتبرة قانوناً أو تجاوز الحكم على السلوك المادى الذى هو موضوع القانون ومناطق اختصاص القضاء وتوغل في الأفكار والعقائد والوجدان والضمير ، يحسب على المتقاضين همسات أفكارهم ويرصد نبضات وجدانهم وتجليات نشاطهم العقلى ، فقد كف الحكم بذلك عن أن يكون عنواناً للحقيقة ليتحول الى وجهة نظر فى أمر من أمور الثقافة يجرى عليه ما يجرى عليها من قابلية للجدل والمحاكاة والمعارضة .

● ثانياً : أن هذا الحكم محل مناقشتنا الآن ليس مجرد حكم بإثبات ردة من أقر برده صراحاً بواحا، وإنما هو حكم بإثبات ردة من يعلن تمسكه بالإسلام ولو بالظاهر والله أعلم بالسرائر . بل إنه لا يعلن تمسكه بالإسلام وأركانها فحسب وإنما يحمل كلامه المكتوب على الإسلام وصحيح فهمه ، بينما يذهب الحكم الى العكس فيحمل كلامه على الكفر بل والزندقة، وبالتالي ينتهى الى ترتيب الآثار القانونية التى رأى الحكم ترتيبها ، وهى التفريق بين الرجل وزوجته ، أى أن واقعة الردة التى انتهت الحكم إلى اثباتها ليست واقعة محل تسليم من المحكوم ضده خالية من منازعته، كما هو الحال فى عدد من الأحكام القضائية المحدودة والمعدودة على أصابع اليد الواحدة التى يعرفها تاريخنا القضائى وإنما هى واقعة محل إنكار من المحكوم ضده ويصر

الحكم على إلصاقها به وترتيب آثارها عليه، وينتهي الحكم الى تقرير ردة المحكوم ضده رغم نطقه بالشهادتين وإقراره بأركان الإسلام الخمسة، استنادا الى فهم ثقافى ذاتى، والفهم الثقافى بطبيعته لا بد أن يكون ذاتيا ، فهم ثقافى لكتابات المحكوم ضده وأرائه التى ردها فى هذه الكتابات التى يرى صاحبها أنها الفهم الصحيح لحكم الإسلام ويرى الحكم الفضاى أنها ردة عن الإسلام .

فالفارق بين الحكم الذى نحن بصدده والأحكام المعدودة التى رتبت النتائج القانونية للردة ، أن الردة فى حالتنا قد احتاجت فى اثباتها الى جهد فكرى ثقافى جهيد من الحكمة بالتوغل فى افكاره وعقائده وتحليلها من وجهة نظر القضاء، ثم ترتيب آثارها عليها وهى آثار كما يصرح المدعون - لم تكن مقصودة لذاتها، أى أن الردة قد احتاجت اولا الى إثبات وهو إثبات تصارعت فيه الحجج بين القاضى والمحكوم عليه وسلط القاضى سلطانه حكما على فكر المحكوم عليه وعلى باطنه وعلى عقيدته وعلى ضميره .

● ثالثا : لذا حق لنا بمنتهى الاطمئنان واليقين أن نقرر أن القضاء فى هذه الدعوى قد انتقل من كونه قضاء على السلوك والظاهر ليصبح قضاء على الضمير والباطن . وأن المرجعية التى طبقها القاضى ليست قواعد القانون الحاكمة للسلوك وإنما مبادئ الحق والباطل والزيغ

والضلال الحاكمة للمعتقدات والضمان ذلك بعينه ما اصطلح تاريخيا على تسميته بقضاء التفتيش أى التفتيش فى المعتقدات والضمان.

وتلك فى ظننا هى المرة الأولى فى التاريخ المصرى ، قديمه ووسيطه وحديثه التى يحكم فيها القضاء بكفر شخص لأراء منسوبة اليه حتى ولو كانت من قبيل الشطط والخروج عن صحيح الدين .

إن أحكام الردة المدونة فى بطون سجلات التاريخ هى من قبيل الحكم الصادر من محكمة الباب العالى عام ١١٠٢ هـ (سجل رقم ١٢٥ مادة ٢٠٦) وهذا نصه : «لدى مولانا قاضى القضاة وبحضرة افتخار الكبرا عثمان حواله الشهير بمصر حضر الأمير سنان جاويش والحاج محمد التاجر فى البهار وأحضرا صحبتهما الرجل المسمى ابراهيم والمسمى نفسه سركىس الكافورى . وثبت لدى مولانا شيخ الإسلام المومى اليه شهادتهما على وجه الرجل المذكور معرفته المعرفة الشرعية وأنه قبل تاريخه حين كان مقيما ببندر جده اسلم بحضورهما فى مجلس الأمير مصطفى بك أمير جده وأقسم بالشهادتين وسمى بعد إسلامه ابراهيم وأحسن وصلى مع الجماعة ودخل مساجد المسلمين مرارا وأنه ارتد الى دبهه ثانيا، واستفسر من الرجل المذكور عن ذلك فقال انه نصرانى وأن اسمه سركىس وأنه كان مكرها فى إسلامه

وعرض عليه الإسلام فى يوم تاريخه مرارا فامتنع ثم أفر بالشهادتين وقال أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله خرجت من الدين الباطل ودخلت فى الدين الحق وهو الإسلام، ثم فى اليوم التالى حضر ابراهيم الاسلمى المذكور وارتد عن دين الاسلام ثانيا ورجع الى النصرانية ثم حبس ثلاثة ايام وعرض عليه الإسلام كل يوم وكشفت شبهته فلم يقبل الإسلام وأصر على ارتداده ... » .

هكذا كان القاضى الشرعى إذن منذ قرون ثلاثة فى عصر كانت تطبق فيه الشريعة الإسلامية لا يحكم بزدة إلا من جاهر بها صراحة، وكان يعرض عليه الإسلام قبل الحكم عليه، وكان يكشف شبهته أى يجادله فى عقيدته عساه يعود مختارا، ثم كان يحبسه ثلاثة أيام ويعرض عليه التوبة كل يوم .

أما فى زماننا الراهن وفى عصر الحريات وحقوق الإنسان ، فإن المحكوم عليه لم ينطق بلفظ الردة أو الخروج من الإسلام وإنما استنطقت به كتاباته ؛ وهو لم يناقش فى كتاباته لتزول شبهة الكاتب فيعدل عما كتب أو تزول شبهة القاضى فيعدل عن التكفير، وهو لم تعرض عليه التوبة ثلاثة أيام أو ثلاث دقائق وإنما نزل الحكم قضاء وقدرا محتوما على آراء لم يناقش صاحبها وشبهة لم تزل وآراء تتأرجح فى فهمها بين الصحة والخطأ ، ألسنا على حق فى قولنا إذن اننا

بصدد قضاء على الضمائر لم تتقارع فيه الحجج ولا البراهين وإنما تسلطت فيه حجة واحدة على برهان واحد بحيث أصبح الخصم الفكرى هو الحكم الفكرى فى أن واحد .

● رابعاً : ليس الحكم الذى نحن بصدده إذن هو عنوان الحقيقة الذى يجب أن ننتهى به عن أى نقاش ، بل هو صراع بين حقائق ثقافية استخدم فيه سيف القانون وسلطة القضاء لحسمه لصالح أحد طرفيه ، ودلالات هذا الحكم لا تقتصر على التفريق بين المرء وزوجه ، وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ، بل دلالاته تتمثل فى هذا الفرع الثقافى العام الذى يسود مصر والعالم العربى بل والعالم أجمع من حلول ليل كئيب اسود تطير فيه الرقاب وترتعش فيه الكلمات وتصادر فيه الحرية ويفتل فيه الفكر بسيف القانون ويدعاوى الزيف والضلال ، وهى مرحلة غادرتها أوروبا مع حلول عصر التنوير فى القرن الثامن عشر وكنا نظن أننا غادرناها ومع ذلك فتلك هى نذر العودة عليها فى حراسة مؤسسات الدولة ونظامنا القانونى .

● خامساً : وإن كنا لا نود أن ندخل بالقارئ فى تفاصيل القانون وتقنياته إلا أن ملاحظات قانونية مهمة لابد من اثباتها فى هذا السياق وهى : أن نظامنا القانونى المصرى، قولاً واحداً، لا يعرف دعاوى الحسبة ويشترط فى رافع الدعوى أن تكون له مصلحة شخصية

ومباشرة فيها (م ٣ مرافعات) وأن من يرددون غير ذلك على صفحات الصحف جاهلون بالقانون ، وأن الاستناد الى أن دعاوى الحسبة معروفة في فقه الأحوال الشخصية (ممثلاً في مذهب أبي حنيفة) فيما لم يرد به نص تشريعي مردود عليه بأن الواجب التطبيق من احكام الشريعة هنا هي القواعد الموضوعية دون شروط قبول الدعوى ، وقد أقر حكم محكمة أول درجة بعدم قبول الدعوى لأن رافعها لا صفة له ولا مصلحة ، وهذا إعمال لصحيح حكم القانون.

هذه واحدة ، أما الثانية فهي أن قضاء النقض قد استقر على أن عدول محكمة الاستئناف عن قضاء محكمة الدرجة الاولى بالبراءة وقضاها بالإدانة لا بد وفقاً لصحيح القانون أن يكون بإجماع الآراء وأن يذكر هذا الاجماع في منطوق الحكم، وقياساً على ذلك جرى قضاء النقض في حكم حديث بأن العدول عن الحكم برفض الدعوى المدنية (دعوى التعويض الناشئة عن الجريمة) والحكم بالتعويض لا بد أن يتم بإجماع الآراء وأن يذكر هذا الإجماع في منطوق الحكم . وقياساً على ذلك نقول أن الآثار التي تترتب على إثبات الردة بحكم قضائي أشد بما لا يقارن من آثار الحكم في جنحة بسيطة بالحبس عدة أيام أو شهور، وأن العدول عن حكم محكمة أول درجة القاضى بعدم قبول الدعوى الى الحكم بقبولها وإثبات الردة وما يترتب عليها نرى

قياسا على الحكم الجنائي أن يكون بإجماع الآراء وان يثبت هذا الإجماع فى منطوق الحكم لانحداد العلة وهذا ما لم يحدث، رغم ما يقرره علماء الاصول من أن العلة تدور مع المعلول وجودا وعدما .

نعود بعد إثبات هذه الحقائق الى قراءة الحكم فى اسبابه التى بنى عليها ، وهذه الأسباب يصدق عليها وصف القياس المنطقى الارسطى من الدرجة الاولى : لما كان حكم المرتد أن يفرق عن زوجته . ولما كان المستأنف ضده مرتدا، لذا حكمت المحكمة بتفريق المستأنف ضده عن زوجته . وهذا القياس كما يقرر المناطقة قد يكون أكثر صور القياس فسادا إذا انطوت مقدماته على تقريرات غير مسلم بصحتها فتصبح صحة الاستنتاج صحة شكلية نفتقر الى الصدق الموضوعى .

لقد بدأ الحكم فى سلسله الاستدلالى بتعريف الردة فذكر أنها فى معناها الشرعى «الرجوع عن الدين الإسلامى إلى الكفر وركنها التصريح بالكفر إما بلفظ يقتضيه أو بفعل يتضمنه بعد الإيمان.. والردة تكون بأن يرجع المسلم عن دين الإسلام ظلما وعلوا بأن أجرى كلب الكفر عامدا صريحة على لسانه أو فعل فعلا قطعى الدلالة أو قال قولا قاطعا فى جحود ما ثبت بالآيات القرآنية أو الحديث النبوى الشريف

وأجمع عليه المسلمون». ثم يفصل الحكم فى أمثلة على أقوال المرتد وأفعاله فيقول : «فمن أنكر وجود الله تعالى أو أشرك معه غيره أو نسب له الولد أو الصحابة - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - أو استباح لنفسه عبادة المخلوقات أو كفر بأية من آيات القرآن الكريم أو جحد ما ذكره الله تعالى فى القرآن الكريم من أخبار أو كفر ببعض الرسل أو لم يؤمن بالملائكة أو بالشیاطين أو رد الأحكام التشريعية التى أوردها الله سبحانه فى القرآن الكريم ورفض الخضوع لها والاحتكام إليها أو أنكرها أو رد سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عامة رافضا طاعتها والانصياع لما جاء بها من أحكام ، الى غير ذلك من أمثلة» . والحكم فى تعريفه للردة وتعداده لمظاهرها قد ردد المفاهيم التى صاغها الفقهاء الاقدمون ورجع فى ذلك الى كتابات فقهاء القرون الاولى للهجرة .

وفى هذا المقام فإننا نثبت الحقائق التالية :

أولا : إن القرآن الكريم لا يتضمن أية واحدة تنص على عقاب المرتد . ومع أن كتاب الله تعالى قد ذكر الردة فى مواطن عديدة واستنكرها إلا أنه لم يقرر لها عقوبة . قال تعالى : «إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا» . (النساء - ١٣٧) وقال : «وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار وكفروا آخره لعلهم يرجعون» (آل عمران - ٧٢) ، وقال : «كيف يهدى الله قوما كفروا بعد

ايانهم وشهدوا. أن الرسول حق ...» (آل عمران ٨٦) ، وقال : «ياأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ...» (المائدة - ٥٤) فمع كثرة ذكر الردة في القرآن الكريم فلم يذكر سبحانه وتعالى عقوبة لها بل لقد قال تعالى : «لا إكراه في الدين ...» (البقرة - ٢٥٦) .

ثانيا : إن تعريف الردة مفهومها وشروطها وأركانها وحكمها هو نتاج الجهد الفقهي الانساني لفقهاء القرون ما بين الثاني الى الرابع الهجرى . ويستند جمهور الفقهاء في صياغتهم لتفاصيل النظام القانوني لأحكام الردة الى حديثين عن الرسول صلى الله عليه وسلم هما : «من بدل دينه فاقتلوه» و«لا يحل دم امرئ مسلم إلا من ثلاث : كفر بعد ايمان ، وزنا بعد احسان ، وقتل نفس بغير نفس» ، وهما من أحاديث الاحاد لا تفيد قطعاً الورد عن النبي صلى الله عليه وسلم بل ظناً .

وحكم الردة حكم خطير يفضي الى الاعدام لا يجوز ان يسند الى نص ظني - «راجع العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي محمد صادق المهدي ، منشورات الأمة، ص ١٢٢» . أما ما تضمنته كتب الفقه من تعريف الردة وبيان لشروطها وأركانها وأحكامها فهذا كله نشاط فقهي انساني لم يأت به كتاب ولا سنة وهو نشاط كان

محكوماً بالسياق الثقافي والاجتماعي لعصره (رغم الحساسية الشديدة التي يبديها الحكم تجاه أى حديث عن السياق الثقافي وأثره فى الأحكام)، وإذا أخذنا حرفياً بكل ما تضمنته كتب الفقه القديم من تعريف المرتد وبيان مظاهر الردة لحكمنا بدون تردد بردة أغلب المسلمين فى زماننا محكومين وحكاماً ، فمما يعتبره الأقدمون من مظاهر الردة تحليل ما حرم الله، وإنكار الغيبيات، واللفظ المتضمن للكفر. واعتقاد كل ما ينافى الشريعة، (والشريعة هنا يتسع مضمونها ليشمل كل ما قال به الفقهاء فالاعتقاد بغيره ردة) والأفعال التى تدل على الاستهزاء بالدين ووجد صفة من صفات الله، وادعاء النبوة وتصديق من ادعاهها ، ومن جحد نبياً مجمعا على نبوته ووجد الملائكة والبعث، بل يعد مرتداً من تزياً بزى كفر من لبس غيار وشد زنار وتعليق صليب على صدره (كشف القناع ، ج ١٦ ، ص ١٦٨)

وعموماً فإن الردة عند الفقهاء الأقدمين هى إنكار كل ما هو معلوم من الدين بالضرورة . هو تعريف واسع فضفاض يسمح بإدخال كل مخالف فى الراى أو كل من يجرؤ على التساؤل لأن ما هو معلوم من الدين بالضرورة عدا أركان الإسلام الخمسة يشمل كماً من العقائد والأخبار والمعارف التى تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة واختلاف الثقافات بتباين حظ الناس من العلم الدينى ومبلغ الاجتهاد فيه والعلم الوضعى ومدى تقدم الانسان فى الإحاطة بأسراره .

وبينما يتوسع بعض الفقهاء المحدثين فيحكمون بردة المجتمع بأكمله اعتمادا على أقوال السلف وحدهم يبدى كثير من الفقهاء تحرزا في ذلك، فيذهب البعض ومنهم من يروجون لفكرهم داخل أروقة الجامعة ومن على منابر المساجد وفي أحكام القضاء الى ردة من يحكم بغير ما أنزل الله ، أى أن مشرعينا وقضاتنا ورجال السلطة التنفيذية عندنا هم جميعا عندهم مرتدون ، يقول بعضهم (ومن الأمثلة الظاهرة على الكفر بالامتناع فى عصرنا الراهن الامتناع عن الحكم بالشرعية الإسلامية لأن الأصل فى الإسلام الحكم بما أنزل الله وأن الحكم بغير ما أنزل الله محرم . ونصوص القرآن الكريم صريحة وقاطعة فى هذه المسألة .. ولا خلاف بين العلماء أن كل تشريع مخالف للشرعية الإسلامية باطل لا تجب طاعته وأن من يفعل ذلك يكون مرتدا إذا كان يعتقد أن غير شرع الله أولى وأفضل فى التطبيق.. ومن المتفق عليه أن من رد شيئا من أوامر الله أو أوامر رسوله فهو خارج عن الإسلام سواء من رده من جهة الشك أو من جهة ترك القبول أو الامتناع عن التسليم»

(راجع د . الحسينى سليمان جاد، فلسفة السياسة الجنائية فى الفكر الإسلامى رسالة دكتوراه من جامعة عين شمس ص ٤٧٢، وراجع ايضا، عبد القادر عودة ، التشريع الجنائى الإسلامى ج٢ ص٧٠٨-٧١٠).

وهذه هي نفسها فكرة إحاكمية التي ردها أبو الأعلى المودودي ونشرها في بلادنا سيد قطب وإنجاز لها فكرا وعملا فريق كبير من جماعات الاسلام السياسى التى تحمل السلاح فى وجه الدولة والمجتمع اليوم .

وهى الافكار نفسها التى يبحاز لها صراحة وبلا مواربة الحكم القضائى الذى أدان نصر أبو زيد بالردة يقول الحكم فى اسبابه «كما أن هذا الذى اورده المستأنف ضده (أى ما كتبه نصر أبو زيد) يرد به الآيات الكثيرة التى تفرض على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى سائر الأمة الإسلامية حكاما ومحكومين الى يوم الدين - تفرض على الجميع الحكم بما أنزل الله سبحانه ، وهل يكون إلا الحكم بالنصوص، ومن هذه الآيات ما ورد بسورة المائدة بالآيتين ٤٩ ، ٥٠ يقول الحق تبارك وتعالى : «وَأَنْ أُنزِلَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتَنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ يَرْيَدُ أَنْ يَصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ، وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ . أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ، وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» . وفى السورة نفسها ينص الحق تبارك وتعالى على صفة من لم يحكم بما أنزل الله تبارك وتعالى فى الآيات ٤٤ و ٤٥ و ٤٧ : «ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون» .. «ومن لم يحكم بما أنزل الله

فأولئك هم الظالمون» .. «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» .

وهكذا وبوضوح وحسم شديد تبني الحكم القضائي مفهوم الحاكمية دون بذل أى محاولة لفهم دلالة الألفاظ من حيث معنى كلمة «الحكم بما أنزل الله» وفى أى سياق وردت وإلى من توجه خطابها ، وما هو مضمونها وما هى شروط اعمالها ؟ وهى القضايا التى شغلت جهدا فقهيا مضمنا من الفقهاء الاقدمين والمحدثين على السواء، ولكنها فكرة الحاكمية فى بساطتها وحسمها وقسوتها كما تبنتها أكثر شرائح الفكر الإسلامى تطرفا وغلوا بدءاً من الخوارج وحتى الجماعات الإسلامية المعاصرة .

وذلك بالضبط وبالذقة هو بيت القصيد فى المعركة التى يخوضها نصر أبو زيد.. رغم اختلافنا معه فى الكثير من آرائه . يقول نصر أبو زيد فى كتابه : «نقد الخطاب الدينى» ، وهو أحد الكتب التى استند اليها الحكم لإثبات رده : « إن هذا المفهوم - مفهوم الحاكمية - ينتهى الى تكريس اشد الانظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفا ، بل إنه ينقلب على دعائه انفسهم إذا أتيت له أن يتبناه بعض الساسة الانتهازيين كما هو واقع فى كثير من انظمة الحكم فى العالم العربى والإسلامى، وإذا كانت الديكتاتورية هى المظهر السياسى

الكاشف عن مدى تدهور الأوضاع في هذا العالم فإن الخطاب الديني (يقصد فكر تيار الإسلام السياسي) يجب بمفهوم الحاكمية مباشرة في تأييد هذا المظهر وتأييد كل ما يتستر وراءه من أوضاع» (ص ٧٧) .

أى أنه في الوقت الذي تركز فيه كتابات نصر أبى زيد على نقد مفهوم الحاكمية والتحذير من خطورة هذا المفهوم على قيم الحرية والديمقراطية في المجتمع الحديث، يتبنى الحكم القضائي الصادر بإدانتها هذا المفهوم بصراحة وبلا مواربة بما يترتب على ذلك من تكفير المجتمع بأكمله ، وهكذا حوكم نصر أبو زيد بواسطة خصومه الفكريين ، وكان قضائته هم أعداءه في الوقت نفسه ، وهو الموقف نفسه الذي وقفه احمد بن حنبل في محنة قدم القرآن ووقفه كثير من المفكرين الاقدمين والمحدثين ، وهو موقف لا يدع للمدعى عليه مكنة الدفاع عن نفسه بل ينزل فيه سيف الرأي المخالف بصرامة وحسم ليطيح بالرقاب دون نظر إلى الحق في الاختلاف .

ثالثاً : ومن هذا يتضح أن الحكم بردة نصر أبى زيد هو حكم فكر على فكر ورأى على رأى وليس حكم قانون أو شريعة على واقع مخالف كما نفهم نحن ومعنا رجال القانون المعاصرون من عناصر العملية القضائية .

وقد كان بوسع قضاة نصر أبي زيد إن أرادوا أن يلتمسوا في أحكام الفقه الإسلامي نفسه ما يدرأ عنه حكم الردة عملاً بمبدأ درء الحد بالشبهة ، فقد روى عن عمر رضى الله عنه قوله : «لأن أخطىء في الحدود بالشبهات أحب إليّ من أن أقيمها بالشبهات» وروى عن علي وابن عباس رضى الله عنهما : «إذا كان في الحق لعل وعسى فهو معطل» ويقول الشوكاني : «لا شك أن إقامة الحد بالحدس إضرار بمن لا يجوز الإضرار به وهو قبيح عقلاً وشرعاً فلا يجوز إلا ما أجازته الشارع .. لأن مجرد الحدس والتهمة مظنة للخطأ والغلط ، وما كان كذلك فلا يستباح به تأليم مسلم وإضراره بلا خلاف» (نيل الأوطار، ج ٧، ص ١٠٥) .

وكان بوسع قضاة نصر أبي زيد أن يطبقوا ما نقله ابن عابدين عن أصحابه من الحنفية بقوله : «لا يخرج الرجل من الايمان إلا بجحود ما أدخله فيه ثم بتيقن أنه ردة يحكم بها ، وما يشك أنه ردة لا يحكم بها ، إذ الإسلام الثابت لا يزول بالشك، وينبغي للعالم إذا رفع اليه هذا ألا يبادر بتكفير أهل الإسلام وإذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنعه فعلى المفتى أن يميل الى الوجه الذى يمنح التكفير تحسباً للظن بالمسلم ، ولا يكفر بالاحتمال لأن الكفر نهاية فى العقوبة فيستدعى نهاية فى الجناية ومع الاحتمال فلا نهاية» . وقد نسب

للإمام مسالك رضى الله عنه قوله : «من صدر عنه ما يحتمل الكفر من تسعة وتسعين وجهاً ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل أمره على الإيمان» .

أقول لكم عن قول واحد يحتمل الإيمان من فكر نصر أبي زيد من أوجه كثيرة أخرى . أقرأوا معي قوله : «لاخلاف على أن الدين - وليس الإسلام وحده - يجب أن يكون عنصراً أساسياً في أى مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين، هل المقصود من الدين كما يطرح ويمارس بشكل أيديولوجي نفعي من جانب اليمين واليسار على السواء ، أم الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلاً علمياً ينفي عنه الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية؟» (نقد الخطاب الدينى ص ٩) ، هذا هو التساؤل الذى يطرحه نصر أبو زيد ويجيب عنه صواباً أو خطأً فى كتاباته ، فهل يصدر هذا التساؤل عن غير مؤمن ؟

وكان بوسع قضاة نصر أبي زيد أيضاً إن أرادوا أن يتبنوا تعريفاً راجحاً للردة يتبناه كثير من الفقهاء المحدثين : من أن المرتد هو الخارج من الإسلام إلى الكفر المفارق للجماعة ، وأن تعبير مفارقتها يعنى معارضة الجماعة بالقوة والشكيمة وليست بالرأى واللسان ، وأن هذا أشبه بجريمة الخيانة العظمى فى القوانين الحديثة وهذا ما لم يفعل نصر أبو زيد .

كان بوسع قضاة نصر أبي زيد إن أرادوا أن يتأكدوا من وجود نية الكفر لدى المتهم به إذ أنه يشترط لوجود الردة أن يتعمد الشخص اتیان الفعل أو القبول وهو يعلم أن فعله أو قوله يؤدي إلى الكفر فالشافعي يشترط انصراف نية الشخص إلى الكفر «فلا يكفي أن بنعمد اتیان الفعل الكفري بل يجب أن ينوي الكفر مع قصد الفعل» . وسند الشافعي في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى» .

كان بوسع قضاة نصر أبي زيد أن يلتزموا في إثبات رده بالأدلة المعتبرة شرعا وهي البينة (الشهادة) أو الإقرار ، وقد خلت الدعوى من البينة أو الإقرار ولم يبق عليها دليل إلا من أقوال رافعيها وما فهمه القضاة من كتابات المدعى عليه . ولو كانوا قد التزموا بطرق الإثبات الشرعية للردة لاستبانوا رأي بعض الأحناف من أن انكار الردة بكفى في الرجوع إلى الإسلام ولا يلزمه النطق بالشهادتين . وسند هذا حديث الرسول صلى الله عليه وسلم «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصمت مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله» .

كان بوسع القضاة أن يلتمسوا الرحمة في خلاف الفقهاء ، بل وأن يلتمسوا الرحمة من كتابات المدعى عليه ذاته ولكنهم غلبوا اعتبارات

الحسم والقطع والجزم على اعتبارات الرحمة لسبب بسيط وهو أنهم كما أفصحت أسباب حكمهم لا يفصلون بين نصر أبي زيد وخصومه بل ينتمون إلى ذات التيار الفكرى الذى اختصمه نصر ابو زيد فى كتاباته فحق عليه القصاص لا بسلاح الفكر وإنما بسلاح القانون والتفريق والقتل وأيلولة ماله الى بيت مال المسلمين .

هذا عن مفهوم الردة الذى انبنى عليه الحكم بإدانة نصر أبي زيد وإثبات رده عن الإسلام ، فماذا عن الموقف الواقعى الذى أنزل عليه الحكم مفهوم الردة الذى أخذ به ، أى ماذا عن كتابات نصرأبي زيد وكيف انتهى الحكم الى ان هذه الكتابات تمثل خروجاً على الإسلام، وكما بينا أن مفهوم الردة الذى تبناه الحكم ليس مفهوماً متفقاً عليه، سنبين الآن أن كتابات نصر أبي زيد - رغم اختلافنا معها - لا يجوز القول بتقرير جازم حاسم بخروجها عن الإسلام .

الكتابات التى استند إليها الحكم للقول بخروج نصر أبي زيد عن الإسلام هى نفس كتاباته التى كان قد تقدم بها للترقية الى وظيفة أستاذ وأثارت زوبعة عاصفة خرجت عن جدران الجامعة لتمثل قضية ثقافية شغلت مثقفى الأمة العربية عامة، وهذه الكتابات هى :
(١) مفهوم النص (٢) نقد الخطاب الدينى (٣) الإمام الشافعى وتأسيس الايديولوجية الوسيطة (٤) إهدار السياق فى تأويل الخطاب الدينى .

وهذه الكتابات ليست كتابات فى التفسير أو الفقه وفقا لاصول التفسير والفقه التى استقرت فى التراث الثقافى الإسلامى منذ القرون الأولى للهجرة ، ولكنها على قدر فهمنا كتابات فى علم التأويل . والفرق بين التفسر والتأويل أن الأول يبحث فى الدلالات اللغوية للالفاظ ، أما التأويل فينظر الى اللغة كظاهرة اجتماعية وثقافية تختلف معانيها باختلاف وتباين الظروف الاجتماعية والسياقات الثقافية التى فيها تستخدم ألفاظ اللغة ، التفسير ينظر الى اللغة كظاهرة ثابتة والتأويل ينظر الى اللغة كمنتج ثقافى متغير .

وعلم التأويل فى ظنى هو جانب مما اصطلح على تسميته فى جامعات عالم اليوم بعلم السيمانطيقا اى تحليل الدلالات الثقافية لخطاب اللغة .

تقول الموسوعة العربية الميسرة فى تعريف السيمانطيقا أو «السيمية» «هى مبحث جديد من مباحث اللغة تبحث فى المنطق واللغة وأساليب التعبير.. ويقوم هذا المبحث فى اساسه على بحث العلاقة بين حروف الكلمة ودلالاتها .. ومن أشهر الباحثين فى هذا المجال اوجدن وريتشارد صاحبا كتاب (معنى المعنى) والفيلسوف كارناب الذى جعل مهمة الفلسفة مقصورة على تحليل العبارات اللغوية تحليلا منطيقا»...

فنحن إذن أمام منهج جديد وعلم جديد حاول أبو زيد باعتباره باحثاً في علوم اللغة العربية أن يطبقه بالتفصيل على مفردات هذه اللغة. ولا تناقض بين علم التأويل هذا وبين علم التفسير عند الاقدمين فلكل مجاله. فالأول يبحث في النص كظاهرة اجتماعية وثقافية والثاني يبحث في النص كمعطى ثابت لا يتغير يشير الى الحقيقة العليا الموجودة سلفاً وعلى المجتهد أن يكشف عن هذه الحقيقة باستخدام الأدوات العلمية التي تؤهله لذلك دون نظر الى تغير الدلالات الاجتماعية والثقافية .

ولو كان نصر أبو زيد قد اقتصر في تطبيقه مناهج تحليل الخطاب على النصوص الأدبية النثرية أو الشعرية قديماً وحديثاً لما ثارت عليه ثائرة الدنيا التي استدعت له عذاب الدنيا والآخرة ولكنه دخل بمنهجه الحديث الى قدس الاقداس أولاً حيث العقائد والأفكار المستقرة والمطمئنة . ودخل بمنهجه أيضاً دائرة صراع سياسى مشتعل بين انصار الإسلام السياسى وخصومهم .

وهذا هو نفس ما فعله طه حسين حينما حاول أن يطبق المنهج الديكارتى على نظريات نشأة اللغة العربية وما يرتبط بها من روايات دينية . ومع ذلك فيبقى الأمر فى دائرة البحث العلمى الذى لا يهم العامة ولا يهتم به إلا الخاصة ولا يرقى الى مستوى تراشق الاتهام بالتكفير بل

والحكم به قضاء . وهذا ما ذهب اليه قضاؤنا فى أوائل القرن عندما
أثيرت أمام النيابة العامة مسألة كتاب الشعر الجاهلى ، وتظل مشروعية
استخدام المناهج الحديثة فى العلوم الاجتماعية قضية مطروحة لم
تحسم بعد فى محافظنا العلمية ولن تحسمها احكام الردة او التكفير او
بيانات اهدار الدماء وإنما يحسمها حوار هادىء بين المثقفين وحدهم
دون غيرهم حول مسائل القيمة الاجتماعية والخلقية والدينية للبحث
العلمى الاجتماعى .

إن هناك مسألتين فى غاية الأهمية يثيرهما استخدام منهج تحليل
الخطاب اللغوى بتطبيقه على النصوص الدينية : مسألة التنزيل ومسألة
التأويل ، أى مسألة نزول الوحي والاقرار به ومسألة الفهم الثابت أو
المتغير لدلولات الالفاظ التى نزل بها الوحي .

، ورغم الاستشهادات المطولة للحكم القضائى من كتابات نصر أبى
زيد فى هذا الصدد فإننا لا نلاحظ فى هذه الاستشهادات دليلا واحدا
على انكار المؤلف لمسألة الوحي أو التنزيل . والفكرة المحورية التى تحكم
كل مؤلفات أبى زيد أن الالفاظ التى وردت فى القرآن والسنة - ما
يسميه بالنص فى اصطلاح علماء تحليل اللغة - هى ألفاظ عربية تحمل
دلالات اللغة العربية وقت النزول وأن هذه الدلالات لا بد وأن تختلف
باختلاف ثقافة العرب وتباعدها عن ثقافتهم وقت نزول النص، ولما كان

النص القرآني خاصة صالحا للتطبيق في كل زمان ومكان لذا لزم التأويل، أي اكساب النص مضامين ثقافية جديدة بتغير حضارة العرب وثقافتهم .

وقد نختلف مع هذه الفكرة أو نتفق إلا أن اختلافنا يجب ألا يصل الى تكفير قائلها ما دام مقرا بالوحي .

أما أن القرآن الكريم قد نزل بالعربية وفقا لفهم العرب لها وقت نزول الوحي فهذا أمر معقول ومنقول .

إذ لا يعقل أن يخاطب الشارع الالهي أمة الرسالة بغير ما يفهمه لسانها .

ومنقول : لقوله تعالى : «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ، لسان الذي يُلحدون إليه أعجمي ، وهذا لسان عربي مبين» (النحل - ١٠٣) وقوله تعالى : «وكذلك أوحينا اليك قرآنا عربيا ...» (الشورى - ٧) وقوله جل شأنه . «إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون» (الزخرف - ٣) وقوله : «ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا : لولا فُصِّلَتْ آياته ، أعجمي وعربي ...» (فصلت - ٤٤) وقوله تعالى : «ولو نزلناه على بعض الأعجمين . فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين» . (الشعراء - ١٩٨ - ١٩٩) .

والسؤال بعد ذلك، هل تبقى مدلولات اللغة العربية التي نزل بها القرآن ثابتة لا تتغير بتغير ثقافات العرب، أم أن هذه المدلولات يعتريها التغير لذا لزم التأويل؟

وقديما أدرك أوائل الصحابة والتابعين قضية نسبية بعض ألفاظ اللغة، فنبه على بن ابي طالب صاحبه، ألا يحاجج القوم بالقرآن لأنه حمال أوجه، بل لقد صاغ الشهرستاني قضية العلاقة بين اللغة والثقافة صياغة على أدق ما تكون بقوله في كتاب الملل والنحل .
«علمنا أن النصوص متناهية وأن الوقائع غير متناهية، وأن ما هو مستناه لا يحكم غير المتناهي .. لذا لزم الاجتهاد» هكذا يقول الشهرستاني .

وقضية العلاقة بين النص الثابت والواقع المتغير هي من القضايا الكبرى التي شغلت كبار الفقهاء ، وهي قضية أخذت مظهر الحديث عن العلاقة بين النص والمصلحة كما صاغها الطوفى الحنبلى والإمام محمد عبده فى العصر الحديث، وما فعله نصر أبو زيد انه تجاوز تلك الازدواجية بين النص والواقع ونظر الى النص اللغوى فى حالة تفاعل حتى خلاق مع الواقع بحيث يكتسب النص ذاته مضامين جديدة تتغير بتغير الواقع، وهى نظرة قد يخطئ صاحبها وقد يصيب ، ولكنه لا يكفر بها أبدا .

ولكن هناك على الجانب الآخر من لا يحددون عن الايمان بوحداية الحقيقة التي يعبر عنها النص اللغوي وأن هذه الحقيقة لا نعرفها إلا من آفواه اسلافنا الذين كانوا يعبرون عن هذه الحقيقة وإلا فهذا إنكار لما هو معلوم من الدين بالضرورة... وسننقد الحق في الحياة والاسرة والملكية والمواطنة .

إنه صراع بين منهجين وبين رؤيتين ومرحبا به بشرط أن يكون بعيدا عن ساحة القضاء وسيف القانون ، لأن صراع الفكر يجب ألا يدخل في دائرة المساجلة القضائية وإلا تحول الخصوم الى حكام وتحول الفرقاء الى قضاة يفصلون بيننا وبينهم وهذا أول وآخر الطريق الى الكارثة .

٥ - الحلاج يصلب مرتين ★

قال أبو اسحق الشاطبي في الموافقات :

«وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة ، فإن
صحت في ميزانها فانظر إلى مآلها بالنسبة إلى حال
الزمان وأهله ، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في
ذهنك على العقول ، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها .

عندما يصدر لأول مرة في تاريخنا الحديث حكم من محكمتنا العليا
يؤيد تفريق مفكر من زوجته لاعتبار رده عن الإسلام ، وعندما يقرر
الحكم ردة المفكر رغم إصراره على إعلان إسلامه ونفي الكفر عن
نفسه، وعندما يستند الحكم في إعلان الردة إلى قراءة بشرية قام بها
قضاة لاجتهاد بشري قام به مفكر فإن الحكم القضائي هنا ينفلت
خارجا عن مبدأ قدسية الأحكام القضائية لأننا لا نكون بصدد محاكمة

★ نشرت بالمصور العدد ٢٧٥٠ بتاريخ ٢٣ أغسطس ١٩٩٦ ، تعقيبا على
حكم محكمة النقض المصرية القاضي برفض الطعن بالنقض من
الدكتور نصر أبي زيد وزوجته وتأييد الحكم القاضي بفرقتهما لردة
الزوج عن الإسلام .

قانون لواقع فعلى إنما بصدد محاكمة فكر بشرى لفكر بشرى. وعندما يحدث ذلك فى ظل مناخ ثقافى واجتماعى ترتفع فيه آلسنة لهيب التعصب وقهر الرأى، والتتكّر للتسامح ، وحلول الشجار محل الحوار فى الفكر والرأى، واغتيال المفكرين والمثقفين ماديا ومعنويا ، واعتبار حرية الرأى والعقيدة من مستوردات الغرب وبدعه المقوتة، ندرك فورا أن قضاغا قد أصبح فى خطر لأنه دخل ساحة الحلقة الجهنمية المقوتة، مثلما أصبحت جامعاتنا فى خطر، ومثلما أصبح إعلامنا فى خطر ومثلما أصبحت مدارسنا فى خطر ، ومثلما أصبح مجتمعا بأكمله يواجه خطرا محدقا أذن فى زماننا الماضى بانهيار الحضارة والخروج خارج دائرة التاريخ ، وهو خطر التعصب والانغلاق ومعاداة العقل .

وعندما يصل الأمر إلى القضاء المصرى فى أعلى مراتبه فمن حق عقلاء الوطن ومتفقيه ومفكره أن يصابوا لا بالحسرة فقط، بل بالفزع والذعر أيضا، لأن القضاء فى تاريخنا الوطنى الحديث هو حامى وحارس الحريات التقليدية ، ولأن سلطة القضاء عندنا بتقاليدها هى وليدة سيادة مناخ الحرية والعقلانية والديمقراطية وقيم سيادة حكم القانون وخضوع الحاكم والمحكوم له . تلك القيم التى بزغت فى مصر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر مع الثورة العرابية ونهضة

الليبرالية المصرية التي تبعتها مباشرة نشأة المحاكم الأهلية على أنقاض نظام قضائي غامض وفساد يفتقر إلى كل الضمانات الإجرائية والموضوعية للحيدة كان سائدا قبل ذلك، إذن فعندما ينتكر القضاء لقيم الحرية والعقلانية واحترام حرية الرأي والضمير ، وعندما يتخلى عن مهمته المقدسة في حراسة الحرية بالقانون ويتحول إلى قهر الحرية بنفسيرات متعصبة مشكوك في صحة نسبتها إلى أصلها الديني ولا يمكن فهمها إلا في إطار صراع مصالح السياسة في العصور المبكرة لدولة الخلافة الإسلامية، عندما يحدث ذلك فمن حقا أن نجزع لأن مؤسساتنا الشامخة أخذت تعود بعجلة التاريخ إلى الوراء مستديرة عن الأهداف الكبرى التي رسمها نضال الشعب المصري في تاريخه الحديث لها .

ومع ذلك فالتحفظ عن الاستغراق في التشاؤم واجب خاصة في ساعات الخطر، والاستدارة عن حركة التاريخ لا تتم عفو الخاطر لمجرد اجتهاد بشري من قضاة بشر يجرى عليهم ما يجرى على البشر من عوارض الخطأ والصواب، ويظل الأمل معقودا على أن مؤسسة القضاء عندنا مازالت في بنينها الأساسى بخير كل الخير ، ومازالت ترتفع فوقها هامات رجال عظام يعرفون معنى الحرية وقيمتها مثلما يعرفون

معنى القانون وقيمة الشرعية، ويعطون للشرية حقها باعتبار مقاصدها ومثلها العليا مثل اعتبارهم للنصوص التفصيلية ، ومازال الأمل معقوداً على مؤسسة كبرى بها هؤلاء الرجال الكبار القادرون على إلغاء التناقض المصطنع الذى يروج له المتعصبون بين الشرعية والقانون ، وبينهما وبين حركة المجتمع، وبين هذه جميعاً ومنطق العصر والعالم الذى نعيش فيه اليوم .

عندما يخرج القضاء عن مجال محاكمة السلوك المادى إلى محاكمة السرائر والضمائر والعقائد والأفكار فإنه يكون قد خرج عن ولايته المعترف بها فى مجتمع ديمقراطى حر، ويتحول القضاة من قضاة يزنون السلوك المنظور بميزان العدل والقانون والمصلحة إلى رهبان وحواريين يبقرون الأفتدة ويفتشون فى الضمائر بحثاً عن نزغات الشياطين لتطهيرها . ويتم ذلك فى مناخ من السلام النفسى منقطع النظير يظلل حاملى صكوك الكفر والإيمان بالهدوء والرضا والطمأنينة مادام التفتيش فى ضمائر الناس وعقائدهم يتم على وجه التعبد وحراسة العقيدة والتقرب إلى الله زلفى ، وهى ظاهرة معروفة فى كل مراحل التاريخ الإنسانى - ظاهرة القتل والقهر للتعبد والتطهر، ظهرت على أيشع ما يكون إبان هزيمة المسلمين وسقوط الأندلس إذ كانت

محاكم الكهنة أو ما أُصطلح على تسميته بمحاكم التفتيش تمثل ببحث ضحاياها من المسلمين بحثاً عن آثار الزيغ عن العقيدة المسيحية في ظل ترتيبات الرهبان وسبيحاتهم التي تصاحب مجازر الفكر برضاء الرب ومباركته . وهي ظاهرة توقع رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبتلى بها التاريخ الإسلامى بحديثه الشريف عن قوم «يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يقتلون أهل الإسلام ، ويدعون أهل الأوثان، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية» (ذكره البخارى) .

قانون أزلى أبدى لا تبديل له ولا حيدة عنه ، عندما يتحول القضاء من قضاء سلوك وعمل إلى قضاء عقيدة ورأى وضمير، يتحول من عدل القسطاس إلى سيف القهر ، ومن حسن الحظ ومن شهادة التاريخ لنا ولحضارتنا الإسلامية السمحة ، أن أمثلة محاكمات الرأى فى تاريخنا الإسلامى قليلة أبرزها محاكمة المتصوف الأكبر ابن منصور الحلاج والتي انتهت بقتله والتمثيل بجثته بتهمة الكفر، ومحاكمة فقهاء السنة التى أجراها لهم الخليفة العباسى المأمون فى محنة قدم القرآن والتي انتهت بهم إلى السجن والتعذيب بتهمة المروق عن تعاليم الإسلام، ومحاكمات الزنادقة المناثرة هنا وهناك فى التاريخ الإسلامى خاصة فى عصر المهدي . كل هذه المحاكمات كانت لأسباب وتوازع سياسية لا

دخل لصحيح الإسلام بها ، وكان القضاة فيها قوما يقرأون القرآن
لا يجاوز حناجرهم ويقتلون أهل الإسلام ويعذبونهم كما تنبأ بذلك
الحديث الشريف .

كان ابن منصور الحلاج من أشهر متصوفة العصر العباسي ،
وكان يقول بما يقول به الصوفية من التوحد والفناء في الذات الإلهية
وكان شيعيا إماميا له أتباع كثيرون حتى وصل أتباعه إلى قصر الخليفة
وهنا تمت محاكمته بتهمة الالحاد وقتل ومثل بجثته وأحرقت وألقى ما
بقي من جسده رمادا في نهر الفرات .
عهد حامد بن العباس الوزير إلى ابن عمر القاضى وأبى جعفر
ابن البهلول وغيرهما من وجوه الفقهاء بمحاكمته .

يقول أحمد أمين في ظهر الإسلام : « نودى على الحلاج وسئل عما
اتهم به .. فقال : « أعوذ بالله أن أدعى الربوبية أو النبوة، وإنما أنا رجل
أعبد الله وأكثر الصلاة والصوم وفعل الخير» واستحضروا شهود الزور؛
رجل مأجور وامرأة لعوب جميلة الصورة ، ثم واجهت المحكمة الحلاج
بكتاباتهننسبها إلى بعض كتابات الحسن البصرى، فلما رأى الحلاج
من قضائهن نية قتله، قال قولة المفكرين الأسرى في كل عصر : « ظهري
حمى، ودمى حرام ، وما يحل لكم أن تتهمونى بما يخالف عقيدتى ،

ومذهبي السنة ، ولى كتبى فى الوراقين تدل على سنتى ، فالله الله فى
دمى» ولم يزل يردد هذا القول والقضاة يوقعون حكم إعدامه وعندما
أحضره مقيدا لتنفيذ حكم القتل فيه ظل يضحك وينشد :

نديمى غير منسوب
إلى شىء من الحيف .
سقانى مثل ما يشرب
كفعل الضيف بالضيف
فلما دارت الكأس
دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح
مع التنين فى الصيف

.. ومن أقواله فى مناجاة الله أثناء محاكمته ومحاكمة فكره :
«وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصبا لدينك وتقربا إليك، فاغفر لهم ،
فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما فعلوا ، ولو سترت عنى ما
سترت عنهم ، لما ابتليت بما ابتليت ، فلك الحمد فيما تفعل ، ولك الحمد
فيما تريد» .

لا نقول إن نصرا أبا زيد هو الحلاج ، ولا نقول إن قضاته هم
قضاة الحلاج، ولكن نقول ان قضاته وقضاة الحلاج قد حاكموا الضمير
ولم يحاكموا العقل ، وأخذوا من بطون كتبه ما آدانوه به رغم الاقرار

بالإسلام وأن هذا كله قد تم فى ظلال التعبد والتطهر والنقرب إلى الله وأنه إن كانت شبيهة أنواء السياسة ونوازعها تحيط بمقتل الحلاج ، فقد كان متهما بالقرمطية وهم من شيعة أهل البيت الذين يريدون الإطاحة بالخلافة العباسية ، فإن الأحكام الصادرة برده نصر أبي زيد. قد جاءت فى أسبابها لتؤكد حجة القائلين بتكفير المجتمع المصرى اليوم بكل طوائفه العاقلة .

يعلمنا التاريخ أن محاكمة الرأى أيا كانت الشعارات الدينية أو المبادئ القانونية النى تتم وفقا لها وتحت راياتها هى علامة خطر محقق يحيط بالأمة لو ترك وشأنه دون معالجة لكان بداية انهيار الحضارة ، وإذا كان هذا الدرس يصدق على الدولة العباسية فى مقدمات أفولها فهو من باب أولى يصدق على عصرنا الراهن - عصر الحرية واحترام حقوق الإنسان . فيروى التاريخ أن بداية الانهيار العباسى بدأ مع محاكمات الرأى التى عقدها العباسيون : «فقد آهانوا كثيرا من العلماء وعذبوهم ، فأبو حنيفة ومالك يضربان ويحبسان لأنهما لا يريدان أن يتولبا القضاء ولرأيهما فى البيعة ، وسفيان الثورى ينتقل فى البلاد منخفيا .. وهذه الإدارة التى تنشأ للبحث عن الزنادقة وعقوبتهم والإفراط فى قتل المتهمين ومنهم بلا شك من قتل ظلما وعدوانا ، وكان

الداعى إلى قتله أسبابا سياسية ، فنفذوا أغراضهم تحت ستار الزندقة استمالة للجمهور « (ضحى الإسلام ، ج ٢ ، ص ٤٤) ، ومجئنا قدم القرآن «الخلافة حول ما إذا كان كلام الله قديما منذ الأزل أم حديثا ومخلوفا» وما تبعها من تعذيب الفقهاء القائلين بعدم خلق القرآن غير بعيدة عن ذاكرة التاريخ، وكتاب المأمون «وكان هو الخصم والحكم فى قضاء الفكر» إلى عامبه على بغداد غنى بالدلالة ، يقول فيه : «وليس يرى أمير المؤمنين من قال بهذه المقالة خطا فى الدين ولا نصيبا من الإيمان» وكان من بين هؤلاء الذين عناهم المأمون بحكمه هذا إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رضى الله عنه ، واستتجر الخليفة الواثق فى محاكمات امتحان المفكرين فى قدم القرآن ، وكانت هذه مناسبة للتخلص من كثير من الخصوم السياسيين بحجج عقيدية ، وكان من بين هؤلاء أحمد بن نصر الذى شغب فى ذلك الوقت على الخليفة مثلما شغب فى عصرنا نصر أبو زيد على أصحاب الإسلام السياسى - «جلس الواثق مجلس القضاء وسأل غريمه : ماذا تقول فى القرآن؟ قال هو كلام الله، لم يزد على ذلك، وبعد أخذ ورد ، أفتى الحاضرون بقتله، فقام إليه الواثق بنفسه فقتله ، ونصب جسمه بسامرا ، وحمل رأسه إلى بغداد فنصب بها فى الجانب الشرقى وجعل فى أذنه رقعة فيها : هذا رأس الكافر المشرك الضال ..» (الشيخ محمد الخضرى ، تاريخ الأمم الإسلامية ، جزء ٢ ، ص ٥١٦) رأيتم إذن أن قضاء الفكر فى جوهره

هو قضاء مغموس بالدم والعنف فى إحدى كفتيه ومغموس فى نوازع السياسة وأهوائها ومراميها فى الكفة الأخرى!!

ومع ذلك ، وهذا درس آخر نتعلمه من التاريخ ، فإن السيوف التى أطاحت بربوس المفكرين فى العصر العباسى ، والسياط التى ألهمت ظهورهم ، لم تمنع من انتشار الزندقة والإلحاد فى ذلك العصر ، ويعلل أحمد أمين ذلك بأن «الشك والإلحاد إنما يقترن عادة بالبحث العلمى وهو فى العصر العباسى أبين وأظهر» ورغم المذابح التى أقامها المهدي لمن سماهم بالزنداقية والملحدين على شيطان أنهار الدماء، حتى أنه أوصى ابنه الهادى فى وصية العهد « أن يرفع فيهم الخشب ويجرد فيهم السيف، ويتقرب بأمرهم إلى الله » فقد ترك العباسيون زنادقة وملحدين أصلاء يتغنون فى الإلحاد شعرا ونثرا لا يقتربون منهم مادام إلحادهم بعيدا عن مطامع السياسة وفى دائرة ما كان يسمى بالظرف الأدبى . فهذا أبو نواس يقول :

يا ناظرا فى الدين ما الأمر

لا قدر صح ولا جبر

ما صح عندى من جميع الذى

تذكر إلا الموت والقبر

ولا يقربه أحد . وظل بشار بن برد طوال حياته التى تجاوزت

الثمانين يقول الشعر الماجن الخليع ، ويتعرض للدين من قريب او بعيد فلا يتعرض له أحد إلا عندما يهجو وزير المهدي فيقتل بتهمة الكفر .

أمثلة تلو الأمثلة فى كل العصور حول أهواء السياسة تقف وراء محاكمات الفكر تحت شعارات الدين لا نريد أن نشغل القارئ بها .

نعود إلى حكم نصر أبي زيد وأسبابه ، ولا يعنينا من تلك الأسباب تلك التخريجات القانونية التى ساقها الحكم حول سرعان القانون فى الزمان ورجعيته وأثره الفورى فهذه محل مناقشتها قاعات دراسة القانون بالجامعة ولنا فيها نظر، وإنما يعنينا أكثر ما يعنينا المضامين الثقافية للحكم وما تعلق منها بفهم أحكام الشريعة الإسلامية ومناهجها ومقاصدها ، لأن هذه المضامين أولا تهتم جمهور المثقفين الذين يضعون اليوم أيديهم على رقابهم ويعضون على عقود زواجهم بالنواجز، ولأنها تسأ عن عام يهتم جمهور المصريين بل جمهور المسلمين، وما دام الأمر يتعلق بعقيدتهم الدينية وقههم لها فلا يحق لأى سلطة ولو كانت سلطة القضاء أن تدعى القول الفصل فيها، فليست هذه المضامين شأننا تنفرد به سلطة القضاء أولا ، ثم إنه ليس فيها قول فصل من ناحية ثانية .

وفى هذا المقام فإننا نثبت الملاحظات التالية :

أولا : نرى أنه قد أن الأوان لإلغاء المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية التي تحيل القاضى فى مسائل الأحوال الشخصية إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة ، وأن يصاحب ذلك وضع تشريع منضبط ينظم كل مسائل الأحوال الشخصية يستمد أحكامه من القرآن والسنة ويقوم على اجتهادات معاصرة تراعى تغيراتنا الاجتماعية وقيم عصر سيادة الحريات واحترام حقوق الإنسان .

والحق أن هناك مشروعات متكاملة عدة لقوانين الأحوال الشخصية وضعتها لجان من الفقهاء وعلما الأزهري لم تشر النور منذ وقت بعيد ولا نعلم سببا واحدا يدعو لذلك .

إننا عندما نُحيل القاضى إلى أرجح الأقوال فى مذهب فقهي بعينه إنما نخالف بذلك الدستور ، وننتكز لأصول العملية القضائية ، ونخل بمبدأ الشرعية ، ونخالف أحكام الشريعة الإسلامية وفقا لرأى جانب معتبر من عقلاء فقهاء المسلمين .

نخالف الدستور لأننا نحول القاضى من مطبق للقانون إلى مشرع للقانون ينتقى من أقوال الفقهاء المحكومة بسياقها التاريخي ، ثقافيا واجتماعيا وفق قناعاته وتفضيلاته الثقافية الذاتية نذرعا بعبارة مرنة هي «أرجح الأقوال» .

وتنتكر لأصول العملية القضائية التي تتطلب وجود نص قانوني واضح متفق عليه يطبق على جميع الحالات المتماثلة وهذا أمر مفتقد في التراث الفقهي الذي تكثر فيه الخلافات وتتعدد فيه الفروض والعلل التي لا تنتمي إلى واقعنا المعاصر .

ونخل بمبدأ الشرعية لعدم وجود قاعدة فقهية واجدة تطلل الجميع بعيدا عن شقة خلاف التفسير والاجتهاد .

ونخالف أحكام الشريعة الإسلامية ذاتها لأننا نأمر القضاة بتقليد المذاهب وهذا الأمر بنص تشريعي ، ويذهب كثير من الفقهاء إلى أن إلزام القاضي باتباع مذهب معين قد يبطل ولاية القاضي . يقول ابن قيم الجوزية في كتابه «إعلام الموقعين» ردا على من أجازوا التقليد والاستئناس بالرجال :

«وأعجب من هذا أنهم مصرحون في كتبهم ببطلان التقليد وتحريمه وأنه لا يحل القول به في دين الله ، ولو اشترط الإمام على الحاكم أن يحكم بمذهب معين لم يصح بشرطه ولا توليته ، ومنهم من صحح التولية وأبطل الشرط» (الجزء الثاني ، ص ١٧٩) ويقول : «فإذا بطل التقليد بكل ما ذكرنا وجب التسليم للأصول التي يجب التسليم لها وهي الكتاب والسنة وما كان في معناهما بدليل جامع» روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : «إني لا أخاف على أمتي من بعدي إلا من أعمال

ثلاثة ، قالوا : وما هي يا رسول الله ، قال : أخاف عليهم من زلة العالم ،
ومن حكم جائر ، ومن هوى متبع» .

ثانيا : إن حكم نصر أبي زيد قد انبنى على مفهوم للاجتهاد هو مفهوم الخوارج وأصحاب فكرة الحاكمية وتكفير المجتمع . ويتجاهل الحكم فى تحديده لمعنى الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية كل التراث العبرى العقلانى للفقهاء الإسلامى فى محاولته التوفيق بين النصوص الثابتة والواقع الاجتماعى المتغير ، يقول الحكم : «كان الاجتهاد فى اصطلاح فقهاء الشريعة الإسلامية «هكذا على الاطلاق دون تحديد» هو بذل الفقيه وسعه لاستنباط الحكم الشرعى العملى من الدليل الشرعى . وما كان من النصوص قطعى الثبوت والدلالة لا محل للاجتهاد فيه ، ولا مجال للاجتهاد فى المسائل المعلومة من الدين بالضرورة وإنما يكون الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص أو ورد فيه نص غير قطعى الثبوت أو غير قطعى الدلالة . والنصوص الشرعية هى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة باعتبارها المصدر الثانى للتشريع ، ومتى كان النص واضحا جلي المعنى قاطعا فى دلالته على المراد منه لا يجوز الخروج عنه أو الانفلات منه بدعوى تأويله ، فلا اجتهاد مع النص» .

هكذا ببساطة وبحزم وبسيف القانون يغلق الحكم القضائى باب الاجتهاد فيما ورد به نص ويقصره على ما لم يرد به نص أو على

المتشابه من النصوص ، ولو صح هذا الفهم المستمد أساسا من فقه الخوارج لمعنى الاجتهاد لما كان يقدر للفقه الإسلامى أن يخرج علينا بهذه الغزارة الفقهية التي قامت على اعتبار الاستحسان والعرف والمصالح وسد الذرائع واعتبار المناط والمأل وهي كلها أدوات أصولية أنتجت أحكاما شرعية مخالفة لظاهر النصوص القطعية الثبوت والدلالة وإن كانت أكثر توافقا مع الواقع الاجتماعى المتجدد ، بل إننا إن تبيننا هذا المفهوم المغلق لمعنى الاجتهاد والذي بناء عليه أدانوا نصرا أبا زيد لأنه خرج عن دائرة الاجتهاد إلى الكفر وبناء عليه اجتهدوا فى دائرة النصوص فحكموا بردته، لو تبيننا هذا المعنى لعجزنا غاية العجز عن فهم كثير من الممارسات الموافقة لمصالح المسلمين التي حدثت فى صدر الإسلام الأول رغم شبهة مخالفتها لصريح النصوص ، لعجزنا عن فهم كيف أن عمر أوقف سهم المؤلفه قلوبهم رغم وضوح النص ، وأوقف تطبيق حد السرقة فى عام الرمادة رغم وضوح النص، ومنع توزيع الأرض على المجاهدين رغم وضوح النص وغير ذلك الكثير .

ويحدثنا فضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبى فى رسالته عن تعليل الأحكام كيف أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم «كانوا ينظرون إلى الأمر وما يحيط به من ظروف وما يحف به من مصالح ومفاسد ويشرعون له الحكم المناسب وإن خالف ما كان فى عهد رسول

الله وليس هذا إعراضاً منهم عن شريعة الله أو مخالفة لرسول الله بل هو سر التشريع الذي فهّمه» (ص ٢٠٨) ويضرب فضيلة الشيخ العديد من الأمثلة على الأحكام التي طبقها الصحابة مخالفة لظاهر النصوص مثل موقفهم من الطلاق الثلاث ، والدية ، واللقطة ، وتقسيم الغنيمة والزيادة في خد الخمر ومنعهم خروج النساء إلى المسجد وتضمين الصناعات بعد أن كانت في عهد النبوة على غير ذلك (ص ٢٠٩) ويقدم الشيخ على حسب الله في كتابه أصول التشريع الإسلامي (ص ١٥٦) أسئلة على أعمال المصلحة عند تعارضها مع النص، وفي هذا المعنى نفسه حديث الدكتور مصطفى زيد عن المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي (ص ٣١) فهل يستقيم هذا التصور الناضج من علماء أجراء لمعنى الاجتهاد مع ما ذهب إليه حكم الردة وما انتهى إليه من منهج في فهم معنى النصوص يؤدي إلى تكفير المسلمين وغلق باب الاجتهاد .

يقول أبو اسحق الشاطبي وهو أحد رواد العقلانية الإسلامية في تعريفه للاجتهاد إن أهم ضرورية ذلك المتعلق بتحقيق المناط أي العلة والقصد من الحكم ، أي أن الأحكام الشرعية لا يكفي لتطبيقها ثبوت دلالتها اللغوية على وجه القطع ، بل ولا بد من تحقق مقاصدها ، وإلا كنا كمن عناهم رسولنا الكريم «ممن يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم ، يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان» .

عقد الشاطبي في موافقانه فصلا تحت عنوان : « النظر في مآلات الأفعال مفضود شرعا » (ج ٤ ، ص ١٩٤) ينبهنا فيه إلى ضرورة النظر إلى ما يترتب على أفعالنا من مصلحة أو مفسدة للحكم عليها بالمشروعية أو عدم المشروعية . ويقدم لنا أمثلة بالغة الدلالة من سنة الرسول في اعتبار المصلحة مع وجود النص الصريح ، فرغم النص في القرآن على أن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ورغم أن موجب قتلهم والكفار سواء ، إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم يرفض قتل من ظهر نفاقه حين أشير عليه بذلك ويقول : « أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه » .

ومن قبيل ذلك قاعدة سد الذرائع وهي حظر فعل جائز إذا كان يوصل إلى أمر غير جائز من ذلك ما روى من أنه « بينما نحن في المسجد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء أعرابي فقام يبول في المسجد فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : مه مه فقال الرسول لا تزرموه دعوه فتركوه حتى بال ثم نبهه الرسول إلى سوء ما فعل وأمر رجلا فجاء بدلو من الماء فشبهه عليه » .

فهل راعى الحكم القضائي القاضي بردة مفكر مسلم اعتبار المناط والمآل وسد الذرائع عندما أصر على الحكم بكفره وتفريقه من زوجته . هل راعى أننا نعيش في عصر يتهم فيه الإسلام بمعاداة الحرية وحقوق

الإنسان وينربص به أعداؤه شرقا وغربا للنيل منه فى مقتل ، وهل راعى أن هناك صببية يجلسون فى الطرقات لا يعرفون عن الإسلام ما يجاوز حلوقهم يتربصون بحياة كل من تقوم عليه شبهة زيغ أو ضلال . لا لم يراع ذلك ولم يآبه به قولا واحدا .

الحقيقة عند قضاة أبى زيد واحدة أتت بها النصوص ، والناس فى مواجهتها إما مسلمين ممتثلين وإما كفارا مارقين . ولا مجال للعقل أو الفكر أو المواعمة وهذا هو فكر الخوارج والمكفرين . وينسب الحكم إلى أبى حنيفة قوله : إذا صح الحديث فهو مذهبي وينسى قضاة أبى زيد أن أبا حنيفة كان من أهل الرأى ولم يكن من أهل الحديث ، وأن أغلب الحديث عنده لم يصح لكثرة الوضع فيه ولهذا قال قولته التى يستند إليها الحكم فى غير سياقها ، وما نعلمه عن أبى حنيفة أنه لو جلس على منصة قضاة أبى زيد لم يكن ليحكم اطلاقا بردته وفرقته عن زوجه . لأن الحديث : « من بدل دينه فاقتلوه » الذى استند إليه القضاة حديث أحاد أى رواه عن الرسول صلى الله عليه وسلم واحد عن واحد ، أما أبو حنيفة فكان له فى الحديث مسلك خاص ، وهو التشدد فى قبوله والتحرى عن رجاله حتى يصح وكان لا يقبل الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا إذا رواه جماعة عن جماعة فما بالنا إن كان الحديث مخالفا لنصوص القرآن الكريم : « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد

من الغى « و «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» وغير ذلك من الآيات الكريمة التي تقر حرية الإيمان ، كان أبو حنيفة يقول : «عندى صناديق من الحديث ما أخرجت منها إلا اليسير الذي ينتفع به».

نقل الشافعى فى كتابه «الأم» عن أبى يوسف أنه قال «حدثنا ابن كريمة عن ابن جعفر أن رسول الله دعا اليهود فحدثوه حتى كذبوا على عيسى ، فصعد المنبر يخطب فى الناس وقال : ان الحديث سيفشو على فما أتاكم عنى يوافق القرآن فهو منى وما أتاكم عنى يخالف القرآن فليس منى» فهل نأخذ إذن بحديث الردة رغم مخالفته للقرآن . أقول لكم حديثا فى الأمر موافقا للقرآن ، عن عبد الله بن عدي الأنصارى رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما هو جالس بين ظهرائى الناس جاءه رجل يستأذنه أن يسارع فى قتل رجل من المنافقين فجهر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلامه فقال : أليس يشهد أن لا إله إلا الله ، قال : بلى ولا شهادة له ، قال : أليس يشهد أنى رسول الله ، قال : بلى ولا صلاة له قال : أولئك الذين نهيت عنهم « . فهل انتهى عن ذلك الطاعنون المعاصرون فى دين المسلمين ، أم أنهم التفتوا عن الحديث الصحيح ، وتبنوا الحديث الضعيف ، وأقاموا من أقوال فقهاء القرون الأولى للهجرة سيوفا يقطعون بها الرقاب ، واعتبروا كل المنقولات متأورات ، وكل المتأورات واجبة التطبيق دون أعمال أو نظر أو تدبر ، إنها أزمة العقل الإسلامى .

ثالثاً : وما رده الحكم القضائي عن السنة المطهرة وضرورة الأخذ بها لا يفرقاً بين السنة التي قصد بها التشريع الدائم ، والسنة التي قصد بها التشريع الزمني ، والسنة التي قصد بها الفصل في الخصومات فليست تشريعاً وأفعال الرسول البشرية ، والجهل بهذه التفرقة الجوهرية هو أحد الأسباب الكبرى لما يعانيه العقل الإسلامى اليوم من التباس وتخيبط ، وإذا كانت كل السنة تشريعية ملزمة كما يذهب إلى ذلك الحكم فلماذا لم يطبق دلالات ما يرويه المؤرخون المسلمون من أن زينب ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها ابن خالتها أبو العاص قبل الهجرة وهو على دينه واستمرت معه حتى الهجرة وبقيت هي في مكة مع زوجها وهو على دينه ، فلما أسر زوجها في موقعة بدر اقتدته بقلادة أمها خديجة فأطلقه الرسول على أن يسرح زوجته ولما دخل إلى الإسلام بالمدينة رد إليه الرسول زوجته ، ويقول المؤرخون انه لم يحدث زواج جديد وإنما ذلك بالعقد الأول (الشيخ محمد الخضرى ، تاريخ الأمم الإسلامية ، الجزء الأول، ص ١٥٤) .

أرأيتسم إذن أن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم هي سنة الرحمة والرفيق والمودة وليسست سنة القسوة والعنف والقلوب الجلف، أم على قلوب أقفالها وفاء لأقوال الفقهاء ونوازع السياسة .

رأبعا : إنه من واقع دراساتي في تاريخ القانون وخاصة في المجتمعات الإسلامية فإن ما يروج اليوم عن دعوى الحسبة في خطابنا المعاصر أحسب أن فيه قدرا كبيرا من خلط الأوراق سواء بطريقة متعمدة أو غير متعمدة ، إن فكرة الحسبة في مجملها تقوم على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «ولتكن منكم أمة ..» الآية . لكن السؤال : هل توجد قواعد اجرائية للاحتساب عن طريق الدعوى القضائية في الفقه الإسلامي والممارسة الإسلامية ؟ والسؤال الثاني هل استندت الأحكام القضائية التي كفرت المفكرين إلى أقوال الفقهاء عموما في الحسبة أم أنها رجعت إلى أرجح أقوال مذهب أبي حنيفة في هذا الشأن ؟ إن الإجابة عن هذين السؤالين في غاية الأهمية لضبط الأمور وحسم الخلاف :

، ما نعلمه أن المجتمعات الإسلامية عرفت نظام الاحتساب منذ عصر عمر رضی الله عنه وأن النظام القضائي كان يقوم في مراحل نضجه على دعائم ثلاث : فاضى الشرع الذى يفصل فى الخصومات ويقطع التشاجر ويسمع الشهود ويقيم الحدود ، والمحتسب الذى يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، ووالى المظالم . إذن كانت الحسبة ولاية أى وظيفة من الوظائف العامة فى الدولة الإسلامية ، وبهذا المعنى تحدث عنها الماوردى وفرق بين ولاية الحسبة وولاية القضاء وولاية المظالم ، وبهذا المعنى أيضا تحدث ابن تيمية فى كتابه عن الحسبة ومسئولية الحكومة

ففيها نظر ، ومع ذلك فمن الملاحظ أنه لم يتحدث عن حق المحتسب الفرد في اللجوء إلى القضاء اللهم إلا حفه في ابلاغ الإمام . أما أن تكون له كل الحقوق الاجرائية للمدعى التي يعرفها النظام القانوني الحديث ولم تكن معروفة بتفصيلاتها المعاصرة في التاريخ القانوني الإسلامي فهذا أمر لا دليل عليه في الفقه .

والرأى عندي أن إعطاء المحتسب الفرد كل حقوق المدعى أمام القضاء من إبداء الطلبات والدفع والطعن في الأحكام إلى غير ذلك فيه تحميل للنظام القانوني الإسلامي أكثر مما يحتمل ، لأن النظام الإجرائي برمته لم يكن معروفا في تاريخ المجتمعات الإسلامية .

أقول ما أعتقد : إن أزمة العقل الإسلامي اليوم هي فقدان الوعي بالتاريخ وغلبة الشكل على المعنى واللفظ على المقصد والغاية ، وأن الطريق إلى عودة الوعي الغائب هو اعتبار التاريخ في تفهم الأحكام واعتبار المقاصد والمناط والحكمة والمأل في تفهم النصوص .
وأقول لمن يتربصون بالمسلمين في دينهم وديارهم ، أشكوكم إلى الله .

الموامش

- ١ - أحمد أمين ، فجر الاسلام ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .
- ٢ - أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، ح ١ ، ص ٣٦١ .
- ٣ - السيد سابق ، فقه السنة ، ح ١ ص ١٠ .
- ٤ - جوستاف جروينبارم ، اسلام العصر الوسيط ، دراسة فى التوجه الثقافى ص ٣٠٧ .
- ٥ - د/ محمد فتحى عثمان ، الفكر الاسلامى والتطور ، ص ١٠٠ .
- ٦ - سورة يونس الآية ٧٨ .
- ٧ - سورة الانبياء الآية ٥٣ .
- ٨ - سورة الشعراء الآية ٧٤ .
- ٩ - سورة لقمان الآية ٢ .
- ١٠ - سورة الروم الأيتان ٨ ، ٩ .
- ١١ - ابن قيم الجوزية ، اعلام الموقعين عن رب العالمين ، مقدمة طبعة دار الحديث ص ١٠ .
- ١٢ - المرجع السابق ص ١٦ .

- ١٣ - المرجع السابق ص ١٩٤ .
- ١٤ - احمد أمين ، ضحى الاسلام ، ج ٢ ، ص ١٢٧ .
- ١٥ - ابن قيم الجوزية - المرجع السابق ص ١٧٨ - ١٧٩ .
- ١٦ - احمد أمين ، ظهر الاسلام ص ١٩٤ .
- ١٧ - الشيخ محمد مصطفى المراغى ، حديث رمضان- الهلال .
ص ٥٧ .
- ١٨ - فضيلة المرحوم الامام محمد ابو زهرة ، تاريخ المذاهب
الاسلامية - ج ٢ ، ص ٥ .
- ١٩ - الشاطبى ، الموافقات فى اصول الشريعة ج ١ ، ص ٨٧ -
٨٨ طبعة دار المعرفة .
- ٢٠ - ابن قيم الجوزية - المرجع السابق ج ١ ، ص ٥٤ .
- ٢١ - احمد أمين - ظهر الاسلام ، ج ٢ ، ص ٤ .
- ٢٢ - محمد عابد الجابرى - بنية العقل العربى - ص ٥٦٢ - طبعة
مركز دراسات الوحدة العربية .
- ٢٣ - احمد أمين ، ضحى الإسلام المرجع السابق ، ج ٢ ،
ص ٤٥ .
- ٢٤ - فضيلة الاستاذ الدكتور / محمد مصطفى شلبى ، تطبيق
الشريعة الاسلامية بين المؤيدين والمعارضين ، ص ٥٣ - ٥٤ ، الشروق
١٩٨٧ .

- ٢٥ - د/ محمد مصطفى شلبي - المرجع السابق ص ٧٤ .
- ٢٦ - د/ محمد فتحى عثمان - الفقه الاسلامى والتطور، ص ١١٩ .
- ٢٧ - محمد عابد الجابرى، بنية العقل العربى - ط مركز دراسات الوحدة العربية - ص ١٠٥ .
- ٢٨ - أحمد أمين، ظهر الاسلام، ج ٤، ص ٦٨ .
- ٢٩ - سورة البقرة ٧٥ .
- ٣٠ - محمد عابد الجابرى - بنية العقل العربى، ط مركز دراسات الوحدة العربية ص ١٠٨ .
- ٣١ - ابن قيم الجوزية - المرجع السابق، ج ٢، ص ٦٢ .
- ٣٢ - احمد أمين، ضحى الاسلام، ج ٢، ص ١٥٥ .
- ٣٣ - ابن قيم الجوزية - المرجع السابق، ج ٢، ص ٦٤ .
- ٣٤ - ابن قيم الجوزية، المرجع السابق، ج ٢، ص ٩١ .
- ٣٥ - ابن حزم الظاهرى - الاحكام فى اصول الاحكام - ج ١، ص ١٣٠ .
- ٣٦ - ابن حزم الظاهرى - المرجع السابق - ج ٨، ص ٧٧ .
- ٣٧ - ابن حزم الظاهرى - المرجع السابق - ج ٧ ص ١٩١ - ١٩٤ .

٣٨ - الإمام محمد ابو زهرة - تاريخ المذاهب الاسلامية ، ج ٢ ، ص ٣٩١ .

٣٩ - أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، ج ٢ ، ص ٢٢٩ .

٤٠ - الشاطبي ، المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٩ .

٤١ - الشاطبي ، المرجع السابق ج ٢ ، ص ٥١ .

٤٢ - د/ محمد مصطفى شلبي - المرجع السابق ، ص ٩٧ وما بعدها .

٤٣ - الشاطبي ، المرجع السابق . ج ٢ ، ص ٤٨

٤٤ - الشاطبي ، المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٩ .

٤٥ - د/محمد مصطفى شلبي ، تعليل الاحكام ، رسالة نوقشت

بكلية الشريعة ١٩٤٥ طبعة الازهر عام ١٩٤٧ ، ص ٥٢ وما بعدها .

٤٦ - د/ محمد مصطفى شلبي ، المرجع السابق ، ص ٦٨ .

٤٧ - د/ محمد مصطفى شلبي ، المرجع السابق ، ص ٧٨ .

٤٨ - الشيخ محمد الخضرى ، تاريخ الأمم الإسلامية ، ج ١ ، ص

١٣ .

٤٩ - د/محمد مصطفى شلبي - تعليل الاحكام ص ٣٥ .

٥٠ - د/محمد مصطفى شلبي - المرجع السابق ، ص ٣٠٢ .

٥١ - د/ محمد مصطفى شلبي - المرجع السابق ، ص ٣٩ .

- ٥٢ - احمد أمين ، فجر الاسلام ، ص ٢٤٠ - ٢٤١
- ٥٣ - أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، ص ٢٠٥ .
- ٥٤ - أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ١٩٤ .
- ٥٥ - محمد مصطفى شلبى - تحليل الاحكام - ص ٣٢ .
- ٥٦ - د/محمد مصطفى شلبى - تحليل الاحكام - ص ٣٤ .
- ٥٧ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق - ج ١ ص ١٧٧ .
- ٥٨ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق : ج ١ ص ٣٠٢ .
- ٥٩ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ج ١ ص ٣٠٨ .
- ٦٠ - د / عيد الوهاب خلاف - علم اصول الفقه - ص ٤٤ - ٤٥ الطبعة الرابعة .
- ٦١ - د/ محمد مصطفى شلبى - - المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٣٠٣ .
- ٦٢ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٣٢١
- ٦٣ - الشيخ محمد الغزالي - السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، ص ١٤٢ - ١٤٣ .

- ٦٤ - الشيخ محمد العزالي - المرجع السابق ، ص ١١٠ .
- ٦٥ - الشيخ محمد العزالي - المرجع السابق ، ص ١٣٣ .
- ٦٦ - ابن هشام - السيرة النبوية ، ج ١ ، ص ٦٥ ، طبعة دار المنار ١٩٩٣ .
- ٦٧ - الشيخ محمد مصطفى شلبي ، المرجع السابق ، ص ٥٢ ، ٦٢ .
- ٦٨ - الشيخ محمد مصطفى شلبي - المرجع السابق ، ص ٦٣ .
- ٦٩ - الشيخ محمد مصطفى - المرجع السابق ، ص ٧٠ .
- ٧٠ - الشيخ محمد مصطفى شلبي ، تطبيق الشريعة الاسلامية بين المؤيدين والمعارضين ، ص ٧٢ طبعة الشروق ١٩٨٦ .
- ٧١ - المرجع السابق ص ٥ .
- ٧٢ - محمد سعيد رمضان - رسالة ضوابط المصلحة فى التشريع الإسلامى ص ٦١ .
- ٧٣ - محمد سعيد رمضان - رسالة ضوابط المصلحة فى التشريع الإسلامى ص ١٢٨ - بيروت ١٩٨٦ .
- ٧٤ - المرجع السابق ، ص ٢٤ .
- ٧٥ - محمد مصطفى شلبي - المرجع السابق ، ص ٢٩٦ .
- ٧٦ - محمد مصطفى شلبي - تطبيق الشريعة . ص ٧٢ .

- ٧٧ - محمد مصطفى شلبي - المرجع السابق ، ص ٩٧ .
- ٧٨ - د/ حسين حامد حسان - نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي - ٣١٧ - القاهرة ١٩٧١ .
- ٧٩ - محمد مصطفى شلبي - المرجع السابق ، ص ٢٤ .
- ٨٠ - المرجع السابق ، ص ٢٨ .
- ٨١ - المرجع السابق - فضيلة الشيخ الامام الاكبر جاد الحق على جاد الحق ، الفقه الاسلامي مرونته وتطوره ، ص ٢٤٣ ، القاهرة ١٩٩٥ .
- ٨٢ - د/ مصطفى زيد ، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ، ط ٢ القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٧٢ .
- ٨٣ - المرجع السابق ، ص ٧٥ .
- ٨٤ - د/ مصطفى زيد ، المرجع السابق ، ص ٩ .
- ٨٥ - الشيخ عبد الوهاب خالف ، مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه ، ص ٨٠ .

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٣	تمهيد
٧	مقدمه - فى مبادئ الحوار وضوابطه
٣٥	الفصل الأول : المسلمون والتاريخ
٥١	الفصل الثانى : النهى عن الإتياع والتقليد
٦٧	الفصل الثالث : العقل والنقل
٨٧	الفصل الرابع : هل النصوص معقوله؟
١٠٣	الفصل الخامس : فقه المقاصد
١٢٣	الفصل السادس : النص والواقع
١٤٣	الفصل السابع : فقه المقاصد وفقه المقاصل
١٦٩	الفصل الثامن : فقه ازراء العقل
١٨١	الفصل التاسع : فقه المطاردة
١٩٥	الفصل العاشر : أسئلة الإيمان والتقدم

٢١٧	الفصل الحادي عشر : المرأة في التراث - التمييز ضد النساء
٢٢٣	الفصل الثاني عشر : القانون وتفاعل الثقافات في مصر الحديثة
٢٥٥	فصل الختام : حوارات حول قضايا الواقع :
٢٥٦	١ - حاشية على حديث الربا والفائدة
٢٦٦	٢ - الأزهر ورقابة الفكر
٢٧٩	٣ - السيف أصدق أنباء من الكتب
٢٩٢	٤ - قراءة في حيثيات التكفير
٣١٧	٥ - الحلاج يصلب مرتين

رقم الإيداع

٩٧/٩٢٤١

I.S.B.N

"977-07-0544-6"

المال

المجلة الثقافية الأولى في مصر

والعالم العربي

أغسطس ١٩٩٧ تقرأ فيه :

☆ محمد صلى الله عليه وسلم والشعر .

☆ المجتمع العربي والتنمية البشرية .

☆ الأفغانى : الشخص والرمز

☆ ديمقراطية التعليم ودورها فى التنمية

الثقافية .

☆ النقد بين مخالف القط .

رئيس التحرير

رئيس مجلس الإدارة

مصطفى نبيل

مكرم محمد أحمد

روايات الهلال تقدم

أوراق سكندرية

تأليف

جميل عطية ابراهيم

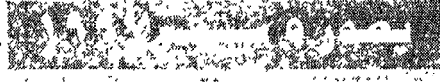
مكتبة الهلال
الطبعة الأولى ١٩٨٧

كتاب الهلال يقدم

الشخصية المصرية في
الأمثال الشعبية

بقلم

د . عزة عزت



هذا الكتاب

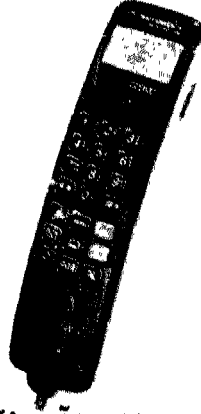
عنوان هذا المؤلف وصف دقيق لمحتواه : البحث عن العقل ، حوار مع فكر الحاكمية والنقل . فالفكرة الرئيسية التي قام عليها الكتاب وتتابع تناولها في كل فصوله هي مناقشة الأطروحات الفكرية لما اصطلح على تسميته بـ « تيار الإسلام السياسي » أو « الأصولية الإسلامية » في جوانبها القانونية والفكرية والمعرفية .

على أننا لم نتبع المنهج الذي سبَّار عليه كثير من الباحثين المعاصرين من مناقشة خطاب التيار الإسلامي بالتوقف فحسب عند مفرداته التفصيلية المتداولة لدى ممثليه المعاصرين ، بل اتبعنا منهجا أكثر جدوى ونفعاً وهو منهج تتبع الجذور والغوص إلى الأعماق . والفرضية التي ننتقل منها أن منهج التيار الإسلامي أو الأصولية الإسلامية وفقاً لبعدها السائد اليوم يرتد في حقيقة الأمر إلى جذور ضاربة في أعماق التقاليد الفكرية لجناح عريض من حاملي آراء هذا الخطاب ، وهي تقاليد أهل النقل التي يحتل العقل عند الكثير منهم مكاناً ثانوياً .. محاطاً بكثير من الشبهات التي تصل في أقصاها إلى حد اتهام أصحاب العقل في بعض الأحيان بالكفر البواح .



بعراقلة الماضى وحدائشة الحاضر
نستقبل مشارف القرن الحادى والعشرين

سماة بلا حدود...
سماة بلا حدود...



ده تليفون السيارة منه موتور دلا ، التليفون القح بيشغل بكارته تليفونه مرما
كانت تويته ، ولتتبه ٨ واته وله اريال فارميت فارالموا استقباله قويم جدا
ده غير انه له مكانه كتابته في العربية ، وكممان هامندز هنرق

١٠٠٠٠٠٠٠

خدمة التعبير السريع

- مراكز الصيانة والتبديل السريع :-
- القاهرة : تليفون : ٣٤١١٨٠٠ فاكس : ٢٤١٣٨٠٠
- المنيا : تليفون : ٣٠٤٠٣٠٧١ فاكس : ٣٠٤٠٣٠٨
- مدينة نصر : تليفون : ٥٧٢٤٨٥٥١ فاكس : ٥٧٢٤٨٦٦
- الخدمات : تليفون : ٥١٧١٤١٨٠ فاكس : ٥١٧١٤١٩
- الإسكندرية : تليفون : ٤٢٧٤٤٧٠٤ فاكس : ٤٢٧٤٤٧٠٦
- مكتب افعال الماشر تليفون : ٢٦٨٦٦٧ (٥٠٠)